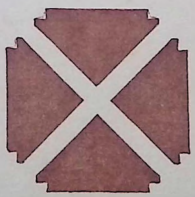
ISSN 0034-4486

Imprimé à
Taxe réduite
Taxe perçue
Tassa riscossa
Genova - Italie

Renovatio



aprile - giugno 1991 — anno XXVI — numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV/70*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XCIX FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

aprile - giugno 1991 — anno XXVI — numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LA GRAZIA

SAGGI:

185 **Francesco Trisoglio** - Il Pastore d'anime in San Gregorio di Nazianzo (parte terza)

ARTICOLI:

213 **Dario Composta** - Il centenario dell'Enciclica « Rerum Novarum » di Leone XIII (15 maggio 1891-1991)

231 **Annalisa Rodomonti** - Il *Discorso* 105 di S. Agostino e il mito di Roma eterna (parte terza)

267 **Bruno Salmona** - Tra creature e Creatore (la vita cristiana in S. Giovanni della Croce) (parte prima)

295 **Luigi Bogliolo** - Identità - Diversità - Facile chiave risolutiva dei grandi princìpi della filosofia (parte prima)

CONTRIBUTI:

309 **Giovanni Torti** - La guerra preventiva

317 **Gavino Manca** - A proposito della « Centesimus Annus »

LIBRI - Rassegne:

321 Andrea Dalledonne: « S. Tommaso - Spinoza: il rischio della libertà » *(Franco Paschini)* - S. Felici (a cura di): « La Mariologia nella catechesi dei Padri (Età prenicena) » *(Aldo Ceresa-Gastaldo)* - « Studi e testi patristici italiani » *(Aldo Ceresa-Gastaldo)* - Piera Bruno: « Petits Riens » *(Minnie Alzona)* - « Una nuova rivista biblica » *(Aldo Ceresa-Gastaldo)* « Studi per il Bicentenario della morte di S. Alfonso Maria de Liguori » *(Aldo Ceresa-Gastaldo)*

PORTUS MUSARUM:

331 **Alberto Boldorini** - Discutibile l'indiscusso Passavant?!

ABBONAMENTO 1991

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1991 sono così stabilite:*

Italia	lire 25.000
Estero	lire 35.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

LA GRAZIA

GRAZIA ABITUALE

Prima di studiarla, della Grazia abituale ci è nota la ragione esigitiva. Questa è il fine soprannaturale.

La Grazia appare allora come quella che ci mette sul piano delle eterne cose e degli eterni valori. Ciò significa che essa dà all'uomo e dignità e diritti e fecondità.

Essa è l'essenza del Cristianesimo.

Qui si tratta di darne un concetto che, privo di oscure espressioni riservate ai tecnici, tutti possono capire. Non c'è di meglio che descriverla colle stesse espressioni del Nuovo Testamento. È questo, in fondo, darne con semplicità l'idea stessa di Gesù.

Nella Sacra Scrittura, normalmente si parla della Grazia Santificante quando si parla del Battesimo, di cui è in forma singolare l'effetto; tanto è vero che nella Teologia Patristica questo argomento non viene scisso, per lo più, da quello del primo Sacramento.

È dunque chiaro il criterio della ricostruzione: raccogliere quanto vien detto dell'effetto del Battesimo.

a) *I Battezzati « rinascono » a Dio, ad una nuova vita* (Giovanni, *I-III*). *Cioè: acquistano un « modo di essere » nuovo, reale come è reale la vita, intrinseco e profondo come è profonda la vita. Tale rinascita è « spirituale » ed ha origine divina* (l.c.). *Dunque « nuovo modo di essere », vita permanente spirituale, origine da Dio, sono i primi caratteri dell'effetto del Battesimo.*

b) *Mediante la « rinascita baptismale » l'uomo diviene « giustificato », ossia reso internamente e profondamente giusto, sì che vi è abluzione dei peccati, prece, riconciliazione con Dio, carattere di cari, grati e amici a Dio* (I Cor. *VI, 11;* Gal. *III, 16, ecc.;* Rom. *III, 22, ecc.*), *con una reintegrazione così perfetta da non lasciare più nulla di condannevole* (Rom. *VIII, 1*) *da rendere invece per Dio « Santi »* (I Cor. *VI, 9*).

Ecco dunque una purificazione vera, completa, interna che colloca in rapporto ontologicamente reale e nuovo di compiacenza, di santità e di giustizia con Dio.

Tutto questo reca l'idea non solo di un elemento permanente e purificatore, ma ancora di un elemento che sposta in alto il valore ontologico dell'uomo: reca insomma l'idea di una dignità.

Concludiamo: il Battesimo dà all'uomo una dignità intrinseca, permanente.

Osserviamo subito: la parola « dignità » tra gli uomini indica una attribuzione di potere o una somma di convenzioni sociali che niente cambiano del valore intrinseco del soggetto. Qui, al contrario, abbiamo una dignità che muta intrinsecamente, non la natura, ma il valore dell'uomo.

c) *Che porta mai con sé questo elemento vitale, dignificante?*

È singolare il modo con cui, nel Nuovo Testamento, si insiste sulla rinnovazione completa, *del resto già abbastanza compresa nel termine « rinascita » usato da Gesù (*Giov. *III, 7); l'uomo è* « nuova creatura », « nuova fattura », *nuovamente creato nella giustizia e nella santità della verità (*Efesini, *4, 24); completamente nuovo è l'ordine in cui vive, l'orizzonte cui si affaccia, nuovi i rapporti con Dio e colle cose, nuovo il senso della esistenza.*

Né colpisce meno la insistenza colla quale si mette in Dio l'origine adeguata del dono battesimale: gli uomini infatti ne sono i « nati di Dio ».

Si tratta dunque di un elemento di assoluta pertinenza divina: siamo cioè dinnanzi ad una dignità che innalza l'uomo ad un valore ed ordine soprannaturale.

d) *Ma c'è di più: il Battesimo conferisce una* « vita ». *Di questa, della sua abbondanza, della sua sorgente divina, si parla continuamente: soprattutto nell'Evangelo di Giovanni. Che è mai questa vita? La risposta che dà Gesù (*Giov. *14, 23; 15, 1 segg.;* II Petri, *1, 4) è tale da allargare l'orizzonte: quella vita ci rende* « consorti della natura divina ». *Nell'ordine umano è pressoché impossibile trovare confronti che permettano di dettagliare una simile impressionante asserzione.*

e) *La dignità conferita nel Battesimo non solo dà la vita ma rende* « figli adottivi di Dio » *(*Giov. *1, 12*

etc.). Per questo si può chiamar Dio « Padre » (Matteo *6). In questo sta il centro del Messaggio Evangelico* (ai Rom., *8, 14-23).*

È spiegato che cosa sia la adozione (l.c.)*: è l'assunzione a partecipare ai diritti del Figlio vero di Dio, Cristo. L'adozione si completa nella eredità* (ivi) *per cui si partecipa alla eterna felicità di Dio.*

f) *Non basta: l'uomo, la sua anima, il suo corpo diventano allora* « il tempio vivente di Dio » (I Cor. *3, 16;* II Cor., *6, 19, etc.). Le azioni dell'uomo acquistano il valore soprannaturale della persona: diventano cioè capaci di eterno premio, e, per la Comunione dei Santi, capaci di mirabile fecondità a vantaggio dei fratelli.*

Insomma: questo Divino elemento che il Battesimo dona, che diventa intrinsecamente inerente all'anima elevando ad una soprannaturale dignità la persona umana, partecipando una vita ed un valore divino, rendendo l'uomo giusto caro, grato ed amico a Dio, Suo figlio adottivo ed erede di eterni destini, suo Tempio vivente e capace di una soprannaturale fecondità nelle azioni, è la Grazia Santificante.

Il nome di Grazia dice sufficientemente trattarsi di cosa gratuita.

GRAZIA E VIRTÙ

Dio non fa solo degli schemi. Egli sviluppa le cose fino alla loro perfezione: l'equilibrio, la rispondenza, il bello, le proporzioni sono caratteristiche dell'opera sua. La Rivelazione Divina ci aiuta tutto questo a scoprirlo comodamente in quell'ordine soprannaturale, dove dovremmo per forza di logica senz'altro lontanamente intuirlo.

E questa perfezione di completamento è su tutti i piani: la loro analisi precede una meravigliosa sintesi.

Cominciamo dal primo.

La Grazia è dignità; le dignità domandano l'appannaggio. Spieghiamoci. L'uomo è mosso dal sensibile, cioè dal naturale: infatti la volontà, che poi la spinge, è prima mossa dalla intelligenza: questa si fa in atto per «conversionem ad sensibilia». Del resto, senza tanti ter-

mini difficili, questa è cosa che tutti sanno e che molti esperimentano in forma brutale e troppi stuzzicano in forma bestiale.

Per chi ha una dignità soprannaturale, non è salvo il decoro obiettivo (non è qui questione di leziosità) essere « mosso » dal solo « sensibile ».

Di più c'è una vocazione ardua da perseguire, c'è una morale più alta da attuare, c'è un ritmo più esigente da sostenere: si invoca insomma una dote di energia dinamica, spirituale che adegui lo scopo.

Ecco allora la grazia attuale, aiuto dato alla mente ed al cuore per superare il male e fare tutto il bene.

Non si ha fatica a scorgere il nuovo piano sul quale si colloca la questione della grazia attuale. È tutta la esperienza umana, che si leva come una imponente vocazione della debolezza e forse della vergogna e dello avvilimento, ed alla quale, in modo mirabilmente sereno, risponde solo la dottrina della grazia. Non esistono impossibilità nell'ordine morale: esiste solo la vigliaccheria di non cercarne gli aditi e i mezzi, coprendosi di scuse meschine.

Tutti gli elementi, di cui si arricchisce la lotta esterna ed interna degli uomini, dettagliando lo stato di natura infiacchita dal peccato, dettaglia altresì l'ufficio e la stessa « umanità », se così si può dire, della grazia.

Da un altro piano ancora va considerato questo ordine di intervento divino: il rispetto alla natura.

La grazia attuale non opprime la libertà, la aumenta in quanto elimina le debolezze che impediscono o ritardano il dominio dispotico di quelle. La grazia come le virtù infuse vengono date alla facoltà agente, sicché anche il valore soprannaturale dell'azione buona sia sempre strettamente personale. La coscienza psicologica non ha l'intuizione immediata dell'opera di grazia, sicché l'ambiente umano si svolge senza impacci secondo il piano provvidenziale.

La grazia attuale staglia sull'uomo: parlarne significa descrivere nel modo più vero la realtà umana.

Don GIUSEPPE SIRI (1940)

IL PASTORE D'ANIME IN SAN GREGORIO DI NAZIANZO

(parte terza)

III. *Norme e direttive al pastore d'anime*

Un insistito abbozzo della problematica episcopale viene tracciato appena dopo la sua consacrazione con delega per Sasima: l'oratore, ancora commosso ed inquieto, si prospetta la molteplicità dei suoi compiti, ma preferisce giocare unicamente sulla metafora pastorale, per cui lascia il sospetto che si appoggi più sullo sviluppo retorico che non sull'indagine effettivamente operativa (*Or.* IX, 6 col. 825 B 3-C 8). La lunga elaborazione dell'immagine, che egli sfrutta in tutti gli aspetti, non lascia trapelare nulla di specifico; quegli interrogativi, in una serie che suona assai più monotona che fervida, sanno di minuto; sono un ovvio dal respiro un po' corto. Quell'accurata raccolta di passi biblici, che richiama una composizione a tavolino, rallenta il ritmo e ne smorza l'urgenza. Gregorio ha dinanzi agli occhi Sasima, della quale non si sente ancora — come non si sentirà mai — vescovo.

Sintesi viva, aliena da ogni astrattezza gli appare invece la figura di Atanasio, che resta persona pur diventando punto di riferimento. Di lui proclama: « La sua vita ed il suo comportamento furono la norma dell'episcopato e le sue idee la legge dell'ortodossia » (121). L'esemplarità lo fa modello, ma accessi-

(121) *Or.* XXI, 37 p. 190, 2-3. GREGORIO, *Or.* XL, 45 p. 306, 46-47 puntualizzò: « "La fede senza le opere è morta" (Iac. 2, 20), come lo sono le opere senza la fede ». Quanto alla rigorosa ortodossia nelle idee cfr. *Or.* XLII, 8 col. 468 B 10-12: « Nulla per Dio è così magnifico quanto una dottrina purificata ed un'anima perfetta nelle norme della verità ».

bile; sublime, ma a portata di mano. La potente statura morale del grande patriarca s'imponeva nella sua incombente concretezza; non poteva venir estenuata a larva evanescente.

L'eccellenza della personalità di Atanasio, che realizzò con tanta grandezza la missione episcopale, non può autorizzare a credere che un tale ufficio sia stato alto in lui, mentre potrebbe naturalmente adeguarsi a qualsiasi livello umano. Quel carisma resta sublime, anche se può venire umiliato dalla meschinità di chi eventualmente lo rivesta. Se non si hanno sempre agevolmente pronti i caratteri magnanimi che lo farebbero rifulgere, è almeno necessario prepararvi quanto più completamente è possibile i candidati, in vista di una loro appropriata purificazione (*Or.* XVIII, 15 col. 1004 B 5-9). Sul piano intellettuale la prima esigenza è una sicura competenza nelle Sacre Scritture (122), alle quali va dedicato uno studio impegnatissimo (123).

Solo dalla Bibbia, infatti, il vescovo potrà rifornirsi di quell'abbondanza di cibo spirituale (124) che egli è deputato a fornire ai fedeli: non li deve rimandare digiuni, dato che egli è per natura convitatore, con l'obbligo di istruire, sostenere, confortare mediante la parola (125). Il vescovo è un portatore di

(122) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO: « Dall'ignoranza della Scrittura sono nati innumerevoli guai: di lì è germogliato il molteplice scempio delle eresie, di lì il tenore di vita trasandato, di lì le fatiche infruttuose. Come infatti coloro che sono privi della luce fisica non possono camminare per la retta via, così coloro che non guardano al raggio delle divine Scritture non possono evitare di commettere molti e continui peccati, in quanto appunto camminano in una uggiosissima tenebra »: PG LX, 391-92.

(123) *Or.* XVIII, 16 col. 1004 C 11 - D. La santità della parola di Dio merita la più fervida dedizione, ma anche il più riverente rispetto, per cui non va affidata ad anime ancora infantili per instabilità e mollezza: *Or.* XXXII, 32 p. 150, 1-4.

(124) Cfr. GREGORIO, *Carm.* I, 2, 1, 44-45 col. 525: « Per tutti il cibo più eccellente consiste nel banchettare con la parola del grande Dio »; SEVERIANO DI GABALA, *De mundi creatione, Hom.* II, 1 PG LVI, 438: « Ciò che è la cote per il ferro, lo è la parola di Dio per l'anima » e *De sigillis librorum* § 1 PG LXIII, 531: « Il ferro acuisce il ferro e la parola di Dio affila l'anima; il corpo è nutrito dal pane e l'anima viene rassodata dalla parola di Dio »; GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LI, 116: « Il nutrimento vero e adatto all'anima umana è quello che deriva dalle parole divine ».

(125) *Or.* XI, 4 col. 836 C 3-5. In *Or.* XIV, 1 col. 860 A 5-10 ritroviamo il vescovo che con la sua parola nutre le anime e spezza il pane spirituale a quanti hanno fame, sull'esempio di Mosè, che fece piovere il pane dal cielo, e di Gesù, che con pochi pani saziò una folla. In *Or.* XXXIV, 2 p. 200, 4-5 agli Egiziani, venuti con la flotta trasportatrice di grano a Costantinopoli, si pre-

salvezza: questa è l'unica prerogativa che lo giustifichi. In seguito alla disavventura con Massimo il Cinico, Gregorio protestò di essere venuto a Costantinopoli in assoluto disinteresse, dedicandosi con zelo appassionato alla salvezza delle anime (126). Dell'essenzialità di questo problema, nel quale tutti gli altri si riassumono, Gregorio ha una potente consapevolezza che tutto lo investe; dichiara infatti: « Non è la medesima cosa recidere una pianta o un fiore fugace ed un uomo (127). Sei immagine di Dio e conversi con un'immagine di Dio e tu stesso che giudichi sei sottoposto a giudizio; tu giudichi un servo altrui, che è soggetto al governo d'un altro » (*Or.* XXXII, 30 p. 148, 1-4). La polemica teologica, con le conseguenti ostilità, è trascesa in uno sguardo che va al fondo delle cose: oltre le idee Gregorio scorge le persone; la discutibilità d'un'interpretazione va ad urtare contro l'assolutezza di una persona. Lo

---

senta come « non solo l'amatore del cibo della retta fede, ma anche il suo fornitore », ed in *Or.* XXXVIII, 6 p. 114, 10-16 viene ribadito il vescovo come convitatore, in quanto, con la sua omelia sulla Natività, Gregorio imbandisce ai fedeli un banchetto spirituale: all'idea del nutrimento unisce quella di una festa gioiosa e di una serena atmosfera familiare. Con una fine punta ironica (lin. 13-16) ricorda ai suoi fastosi ascoltatori della capitale la sua qualità di forestiero ed il suo tenore di vita austero e povero. La contrapposizione tra i due generi di mensa era nei fatti, ma Gregorio la richiama, facendone la proclamazione di due diversi tipi di valori e di apprezzamenti: il rimprovero dovette però essere addolcito da una sorridente intonazione umoristica. Il vescovo come persona si nutre dell'ortodossia e come presule la distribuisce agli altri. La fede scende da adesione astratta a concreto nutrimento di vita; il traslato stilistico sembra dissolversi dinanzi ad una realtà. Si capisce pertanto l'accanimento di Gregorio nel ricercarne la formulazione più perfetta e più accessibile e la sua inflessibilità nel difenderla contro gli eretici. Il vescovo che sfama: da maestro passa a benefattore dei denutriti ed a padre dei figli. Si slarga un orizzonte in cui affiorano dense suggestioni, profonde nella loro malagevole determinabilità. Tra natura e soprannatura si stabilisce una connessione che le arricchisce, pur rispettandole, entrambe. In *Carm.* II, 1, 12, 116 col. 1174 la metafora si sposta sul piano parallelo della bevanda: « Ho abbeverato con i miei discorsi il gregge assetato ».

(126) *Or.* XXVI, 3 p. 228, 1-14. Cfr. *Secunda Clementis* § 15, 1 ed. De Gebhardt p. 134, 9-10: « Non è piccola la ricompensa di ricondurre alla salvezza un'anima errante e perduta »; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* I, 10, 48, 1 GCS p. 31, 20-21: « Il valore sommo è salvarsi ed aiutare quanti bramano salvarsi »; GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LVIII, 580: « Anche se si dovessero attraversare monti e burroni, sopportiamo tutto per la salvezza del fratello »; PG LX, 162: « Nulla di più frigido di un cristiano che non cerca di salvare altri ».

(127) Cfr. GREGORIO, *Carm.* I, 2, 34, 164 col. 957: « Amare l'uomo è onorarne il Creatore »; GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LVI, 192: « Non mordiamo e non addentiamo le ferite altrui: non imitiamo le mosche, ma emuliamo le api. Le mosche si posano sulle ferite e le mordono; le api volano sui fiori. Perciò queste costruiscono favi, quelle invece apportano morbi ai corpi sui quali si depositino ».

scontro non può avvenire sulla verità (128), perché della persona essa è lo scopo, la dignità, la motivazione e va quindi salvaguardata ad ogni costo proprio in favore della persona, la quale le si deve inchinare sotto pena di rinnegarsi (129); se invece cade su terminologia o su prospettive marginali o discutibili, il giudizio va riservato a Dio in una superiore fraternità, che proprio dalla comune immagine divina attinge il suo fondamento. « Non recidere e non considerare in fretta estraneo un membro (130), quando non è chiaro se, attraverso a questo intervento, non si porti un qualche sterminio anche a ciò che è sano » (*Or.* XXXII, 30 p. 148, 6-8).

Siamo alla solita sintesi, fondamento e caratteristica della fisionomia di Gregorio: è agevole lasciarsi catturare da un valore parziale, ignorando che quella scelta ne compromette un altro uguale o, caso mai, superiore; tale impulsivismo è il frutto di una miopia intellettuale che alligna prosperosa nella superficialità. Solo lo spirito più illuminato ha la capacità di cogliere il tutto in uno sguardo unitario, di sceverare gli elementi vitali, e di comporli in un'armonica collaborazione. Gregorio intuì con nettezza che qualsiasi preferenza accordata ad un valore con esclusione di un altro lo mutila e lo svigorisce, come nel corpo ogni membro non viene depauperato dalla floridezza d'un altro, nella quale trova invece la condizione della propria integra funzionalità (*ibidem* p. 148, 6-8). Il rigoroso autodominio ascetico, la concentrazione di diuturne meditazioni, la cultura raffinata, l'abitudine a frenare gli impulsi mediante la filtratura dello scrivere, che, fissando, impone un severo esame di ogni posizione, gli permisero di attuare un'oculatissima opera di compenetrazione di tutte le positività. Non fu impresa facile, ma lo fu necessaria; egli non volle sciancati; capì che completezza è condizione di vitalità e segno d'intelligenza, che lasciar cadere un qualsivoglia frammento di buono è inettitudine ed è sconfitta. Di questa realizzata aspirazione all'integralità del bene il Nazianzeno fu uno dei più riusciti alfieri: di qui il fascino che da lui emana nei momenti felici: spira una magnanimità che persuade e corrobora.

---

(128) Vedi IRENEO, *Adv. haereses* V, 20, 1 SC 153: « La Chiesa predica dovunque la verità: è il candelabro a sette bracci che porta la luce di Cristo » e BASILIO, *Epist.* 204, 3 Courtonne II p. 175, 22: « La cosa più preziosa che esista: la verità ».

(129) Cfr. PACOMIO, *Monita S. Pachomii*, trad. di S. Girolamo, PL XXIII, 85 C 10-11: « Si innalza al disopra di tutti l'uomo che obbedisce alla verità ».

(130) Cfr. PSEUDO-CLEMENTINE, *Recogn.* V, 23, 7 GCS: « E' una grande empietà verso Dio il danneggiare un uomo ».

Salva la verità, che del ricupero è il fine, Gregorio invita alla mitezza ed alla comprensione per riacquistare, non respingere la gente (131); è il suo motto programmatico: non scacciare, guarire. Ed è un'idea che, come operativamente s'incarna nella vita, così letterariamente prende corpo in immagini di attraente evidenza: apporta al fetore di tuo fratello la tua fragranza spirituale; non avere paura che la sua colpa ti sia morso di vipera che ti uccida; curalo, stando sul terreno saldo dell'astensione dal male (XXXII, 31 p. 150, 1-10). Quando invita ad anteporre, sull'esempio di S. Paolo, la salvezza del prossimo alla propria (*ibidem* p. 150, 10-14), non intende affatto mettere a repentaglio la propria unione con Dio, ma soltanto superare ogni fiacca apatia per il destino altrui (132): è zelo per conquistare gli altri, non avventatezza per rovinare se stesso. La salvezza altrui è l'auspicabile compimento della salvezza propria: « È tuo membro e Cristo è morto per lui » (*ibidem* lin. 16-17): le reminiscenze di S. Paolo dànno alla sua voce la sacralità di una superiore autorevolezza. Non troviamo qui solo un'onesta bontà; vi scorgiamo piuttosto la fioritura di una concezione tanto ampia quanto solida. In questa dottrina sul ricupero del prossimo non c'è sentore di abbassamento; chinarsi sull'altro per salvarlo non implica pregiudizio per sé; invece che un diminuirsi è un consacrarsi: è già grandezza lo scoprire gli elementi di grandezza che esistono anche negli altri ed è potenziamento di essa l'incrementarla nell'area alla quale si può arrivare (133). Gregorio è contro l'angustia di spirito, come lo è

---

(131) *Or.* XXXII, 30 p. 148, 8-19. Sulla carità verso il prossimo, che ha la nostra stessa dignità, vedi Asterio d'Amasea, Frammento in FOZIO, *Bibliotheca* cod. 271 PG CIV col. 205 A 12-13: « Quando vedi un uomo, in lui vedi te stesso ». Cfr. inoltre *Atti di Tommaso* 86 in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* a cura di M. Erbetta, vol. II, p. 345 B 4-5 e 15-16: « La mansuetudine è pace, gioia e gaudio tranquillo... La mansuetudine è una forza potente » e GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXII, 632 (in riferimento a II *Tim.* 2, 25): « Non è possibile che un'anima che ha bisogno d'imparare, possa comprendere qualcosa di utile in un clima di contrasti insolenti ed aggressivi; anche se è disposta ad impegnarsi, messa in imbarazzo, non capirà nulla. Bisogna che chi si propone di imparare qualcosa di utile, prima di qualsiasi altra condizione, sia in uno stato di cordiale simpatia con il docente; se non si attua anteriormente questo accorgimento, non è possibile che si realizzi qualcosa di ciò che si vuole e di ciò che ci giova; però nessuno potrebbe collocarsi in uno stato di cordiale simpatia verso una persona insolente ed insultante ».

(132) Cfr. *Epist.* 11, 7: « Non si vive soltanto per sé, ma anche per il prossimo; non basta persuadere se stesso, se non si persuadono anche gli altri ».

(133) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG XLVIII, 785: « Quando comunichiamo agli altri (le ricchezze spirituali), allora ci arricchiamo di più noi stessi; quando rendiamo molti compartecipi del nostro guadagno, allora accresciamo

contro la svogliatezza nell'azione (134). Stimola ad operare con tutti i mezzi che ciascuno ha a sua disposizione: ammira pertanto Basilio che completò la sua sollecitudine pastorale provvedendo alla Chiesa intera con la composizione delle sue trattazioni teologiche (*Or.* XLIII, 43).

Fondamento della salvezza è l'ortodossia (135), alla quale si attenne fermamente il padre, evitando i contorsionismi contemporanei (*Or.* XVIII, 16 coll. 1004 D - 1005 A 3); egli concesse la preminenza su tutto a quell'*eusebeia* (*ibidem* A 6), nella quale sulla precisione dottrinale nelle sue formulazioni tecnicamente perfette s'innesta un'anima pura aperta in una fervorosa adesione all'intimità con Dio. Nella sua comprensività semantica l'*eusebeia* (136) è insieme l'inizio ed il termine dell'elevazione spirituale: è la riuscita della vocazione umana, in quanto di tutto l'uomo è la sublimazione; non lascia scorie. Il bene non è infatti solo tutto il bene, è anche l'esclusione di ogni male. Nel momento drammatico in cui affermava la sua vittoria spirituale nella sua sconfitta ufficiale, nell'abdicazione dalla dignità patriarcale, Gregorio consacrava la sua linea di condotta con una sentenza che aveva una gravità da oracolo: « Noi non diamo la caccia al bene in maniera cattiva » (*Or.* XLII, 13 col 473 A 8-9). Il precetto nella sua incisività, insieme ovvia ed ironica, fa trapelare una sicurezza in cui si concentra tutta la sua persona: è una norma che si è fatta storia, superando il pericolo che incombe sulle leggi di rimanere astrazione, con la conseguente tacita ammissione di deroga pratica. Ma la norma si è fatta anche sapienza: di fronte al bene ha eretto l'intelligenza, la quale si colloca ad una distanza che non indica separazione ma permette la comprensione; tutela da quello zelo annebbiato che scivola facilmente a fanatismo, scaricandosi

---

i nostri averi »; LXI, 352: « Nelle questioni di soldi non è possibile che uno diventi ricco, se un altro non è prima diventato povero; nel campo spirituale invece le cose non stanno così; capita tutto il contrario: non è possibile che uno diventi ricco, se non ha reso dovizioso un altro: se infatti non giovi a nessuno, non potrai diventare facoltoso ».

(134) Ricorda GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LV, 363: « Come non è possibile, se Dio non aiuta, condurre le cose al termine, così non è possibile raggiungere il termine, anche se Dio aiuta, quando noi ci comportiamo da pigri, sdraiandoci a sonnecchiare ».

(135) Cfr. BASILIO, *Epist.* 224, 1 Courtonne III p. 18, 13-14: « Agli occhi di Dio nulla è più prezioso della verità » e GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LIX, 443: « L'ortodossia dogmatica nei riguardi di Dio santifica l'anima ».

(136) Sulla terminologia greca relativa al concetto di religione e sui corrispondenti latini cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* X, 1.

dalle idee sulle persone. Gregorio proclama una sicurezza che è sfida: presuppone un severo esame su di sé, compiuto da lui, e provoca gli altri ad effettuarne uno su di loro e su di lui.

Questa franca vigoria di parola implica la forza di seguire la via indicata dalla coscienza senza subire contraccolpi devianti da parte di nessuno. Poco dopo infatti, nella medesima orazione, Gregorio asserisce: « In genere non sono d'accordo con la folla e non sopporto di camminare per la medesima strada » (XLII, 22 coll. 484 C 14 - 485 A). Lungi dall'essere aristocratico disdegno è ricchezza spirituale: la folla non è quella sociale, è quella morale. Gregorio non si mimetizza, non si adegua alla massa prevalente per il numero e per la pesantezza che la trattiene in basso; la sua è la nobiltà autentica che rifugge da ogni mediocrità, grigiore, allentamento amorfo (137).

Il suo criterio di marcia è un altro: « (Io) ho come eccellente patrono la ragione » (138). Si colloca al disopra dell'impulsivismo delle passioni e delle illusioni della fantasia; segue quella bussola di sicuro orientamento che Dio ci diede come elemento di rassomiglianza con lui e come interlocutore della sua parola codificata definitivamente nella Bibbia e rinnovata individualmente con le ispirazioni immesse dalla grazia. Gregorio seguiva la ragione ed auspicava che le si attenessero anche gli altri. Era infatti convinto che Dio non vuole costringere, ma persuadere (139): la pedagogia del convincimento era pro-

---

(137) In 22 col. 485 A 1-11 continua ribadendo il risoluto proposito di distanziarsi dal volgo nella dedizione alla purezza morale e richiama il riso di Democrito, quale disdegno dei beni bramati dalla gente.

(138) *Carm.* II, 1, 12, 833 col. 1227. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paed.* I, 13, 101, 2: « La virtù è una disposizione dell'anima che s'accorda bene con la ragione nell'intero ambito della vita »; BASILIO, *Hom. Attende tibi ipsi* § 4 PG XXXI, 205 A 6-7: « La ragione, medico delle nostre anime » e per GREGORIO, *Carm.* I, 2, 30, 11 col. 909: « Come lampada di tutta la tua vita ti preceda la ragione »; *Carm.* II, 1, 11, 1423 col. 1127 Jungck p. 122: « Tengo la ragione come mio saldissimo consigliere ».

(139) *Or.* XXXI, 25 p. 324, 10-16. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paed.* I, 3, 9, 4: « Gli ordini del Verbo sono pieni di forza persuasiva, non di timore »; ATANASIO, *Historia arianorum ad monachos* 67 PG XXV, 773 A 8-9: « E' proprio della religione non costringere ma persuadere »; BASILIO, *Hom. in Ps. CXIV*, § 2 PG XXIX, 488 B 5-6: « Nulla di costretto è lodevole »; *Hom. Quod Deus non est auctor malorum* § 7 PG XXXI, 345 B 8-10: « Dio non ama la costrizione, ma il bene fatto per virtù. Ora la virtù proviene dalla libera scelta, non dalla necessità »; DIDIMO, *Contra Manichaeos*, 12 PG XXXIX, 1101 A 7-9: « Nessuno dei nati può essere buono contro voglia; tutti coloro che sono buoni, lo sono di loro spontanea volontà »; GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LV, 133:

cedimento divino, ma era sicuramente anche norma per quello umano (140).

Vi confluivano sapienza didattica, rispetto per l'uomo ed anche una spinta di carità che si traduceva in indulgente benignità. In *Or.* XXXII, 29 p. 146, 5-16 esorta: « Non condannare tuo fratello, non chiamare empietà la sua trepidazione, non andartene incolpandolo o respingendolo precipitosamente, proprio tu che inalberi a tua prassi e programma la moderazione. Orsù, qui rivelati umile fino ai limiti del possibile (141); qui anteponi nel riguardo tuo fratello, senza tuttavia danneggiare te stesso, perché qui condannare e disprezzare è un estromettere da Cristo e dalla sola speranza... Su, da una parte, raddrizza tuo fratello, ma fallo con mitezza ed amorevolezza (142), non come un nemico, né come un medico intransigente che abbia la sola competenza di bruciare e di tagliare; dall'altra, condanna te stesso e la tua propria debolezza ». Sono parole di una superiore magnanimità che promanano da un'anima che ha purificato in se stessa la natura umana e l'ha chiarificata con la luce

---

« Non è possibile essere buono per necessità; chi diventa galantuomo per un legame, non resterà sempre galantuomo, ma, liberato dalla necessità, ritornerà al vizio; chi invece viene educato a diventare galantuomo per sua scelta, una volta diventatolo, lo rimarrà stabilmente »; LVIII, 728: « La chiamata di Dio non costringe nessuno e non violenta la convinzione di coloro che non vogliono scegliere la virtù, ma esorta e consiglia, fa di tutto e s'industria in modo da persuadere a diventare buoni; se poi alcuni non accettano, non li costringe »; LXI, 21: « Mi obietterai: "Preferirei essere buono per necessità e venir privato di ogni ricompensa, piuttosto che cattivo per libero arbitrio e subire punizioni e castighi". Ma non è possibile essere buono per necessità ». GREGORIO in *Carm.* II, 1, 11, 1293-95 col. 1118 Jungck p. 116 osservò: « Non costringere ma persuadere credo che sia legittimo e più proficuo per noi e per quelli che condurremo a Dio ».

(140) Cfr. *Or.* XII, 5 col. 849 A 11 - B 5; *Epist.* 101, 3-4. In *Carm.* II, 1, 11, 1292-1301 col. 1118 Jungck p. 116 approva lo stile di Teodosio, il quale non voleva costringere ma convincere. Gregorio si raffigura l'imposizione coatta come un fiume dal corso sbarrato, il quale, ad un certo momento, travolge qualsiasi diga che lo forzi. Per condurre le anime Gregorio ne scruta le leggi: il suo amore al raccoglimento lo porta all'introspezione personale ed a quella altrui. Fonda la sua spiritualità sul rifiuto dei valori apparenti del mondo e la sua pastoralità sulla ripulsa dell'azione esteriore che non sa scendere nell'intimo. Ama penetrare dentro agli oggetti: in tutti i settori.

(141) GREGORIO, *Epist.* 162, 3 scrisse: « La benevolenza non ha confini »; IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Trall.* 4, 2 aveva proclamato: « La mitezza ... distrugge il demonio ».

(142) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXI, 21: « Ciò che ho sempre detto, e cioè che bisogna fare le riprensioni dolcemente e poco alla volta, lo fa anche S. Paolo ».

che piove dalla più tersa razionalità. È una saggezza che riscatta l'ovvietà con la forza: l'evidenza non è imputabile d'ingenuità, perché l'oratore ben conosce quanto le passioni rendano ardui quei precetti così immediatamente persuasivi.

Gregorio passò al vaglio di lucidissime critiche gli umani comportamenti, ne scorse pregi e miserie e notò quanto spesso si intrecciassero, rendendo talora precari gli effetti della bontà a causa di minuzie apparentemente, in se stesse, di scarsa rilevanza (143). In *Or.* XXXII, 31 p. 150, 14-16 ammonisce che sovente, anche per un semplice sospetto, si rovina un fratello scacciandolo con sfrontatezza, mentre lo si sarebbe potuto guadagnare con l'affabilità: un'impressione avventata, priva di sufficiente ponderazione e quindi di valida motivazione, decide un atteggiamento che può comportare conseguenze di estrema gravità. È un rischio dal quale è arduo tutelarsi: ci soccombette perfino Basilio. Egli infatti, allora metropolita di Cesarea, sospettò che i due Gregori di Nazianzo, località che si era venuta a trovare, dopo la divisione della provincia, nella Cappadocia Seconda, della quale era gelosissimo metropolita Antimo di Tiana, simpatizzassero per il rivale ed ebbe un vivace scatto d'insofferenza (*Epist.* 50, 1). Gregorio allora, dopo avergli spiegato per bene la vicenda, espose le sue rimostranze per il tono aggressivo con cui Basilio aveva interpellato lui ed il padre e gli dichiarò: « Questo avresti prima dovuto sapere ed allora non sfogare la tua alterigia, se non per altro, perché siamo sacerdoti (144). Se poi assumi toni pomposi ed ambiziosi e parli con noi dall'alto come un vescovo di città capitale a vescovi di piccola città o anche senza città (145), noi pure ti possiamo opporre la nostra alterezza » (§§ 8-9). Alla punta di tracotanza di Basilio Gregorio replica con una certa suscettibilità risentita: né irrita un nervosismo che potrebbe spingere a rottura quella che era la momentanea fessura di un dissapore superficiale, né finge d'ignorare un tono d'altezzosa asprez-

(143) EPICARMO, FVS Diels-Kranz, VI. Aufl., I. Bd, n. 42 p. 204, 11 mise in guardia: « Non accanirti sulle piccolezze ».

(144) Il vocabolo, sulla linea della sineddoche, indica il grado fondamentale d'una dignità successiva, in quanto Gregorio era ormai vescovo. Artisticamente, l'aver evitato il tecnicismo episcopale e l'aver conferito un'indeterminata intensificazione al termine più modesto, di cui richiama alla sacralità abitualmente un po' annebbiata, sfociano in un buon effetto.

(145) Gregorio il Vecchio era vescovo della minuscola Nazianzo ed il figlio il quel momento gli fungeva da ausiliario; l'epistolografo poi, avendo rifiutato Sasima, di cui non prese mai possesso, poteva chiamarsi vescovo senza città.

za. Rimbecca affermando che il carisma episcopale non viene graduato sull'importanza civile della sede (146) ed asserendo che l'autorità non è affatto esente dal prestare quei riguardi ai quali qualsiasi persona ha diritto: il garbo non conosce gerarchie. Gregorio parla con franchezza, ma senza astio; spiega e rivendica, ma senza rodio (147).

La medesima dignitosa vigoria Gregorio mostrò in contrapposizione agli insulti ed alle minacce ariane formulando un preciso criterio di condotta: « Non insolentiremo, ma confuteremo; non minacceremo, ma rimprovereremo; non picchieremo, ma cureremo » (*Or.* XXXIII, 1, p. 156, 12-13). L'*humanitas* non esclude l'energia e rispettare l'avversario non vuol dire evitare di combatterlo, perché la verità va difesa anche in fierezza.

Un'interessante testimonianza, ricca tanto di sfumature quanto di nettezza, sulla contemperanza di deferenza e di energia ci viene fornita dai rapporti di Gregorio e Basilio, ancora semplici sacerdoti, con Eusebio, vescovo di Cesarea, quando nel 365 Valente minacciava di consegnare la città in potere degli ariani. Il vescovo, impaurito, chiese l'assistenza di Gregorio, il quale replicò che non sarebbe accorso se Eusebio non avesse superato la sua permalosa gelosia verso Basilio che egli, dopo averlo consacrato sacerdote per servirsene come coadiutore, aveva costretto ad allontanarsi per un'ombrosa rivalità dinanzi alla sua personalità dominante. Gregorio invita Eusebio ad alzare lo sguardo: al disopra della sua suscettibilità come uomo, esisteva la carità che come vescovo doveva salvaguardare (*Epist.* 16, 8): con un tatto suggerito dalla deferenza sia al grado che alla persona, Gregorio lo rammenta e lo imputa: è conscio che esiste il pericolo di dimenticare certi valori proprio mentre si predicano. In *Epist.* 17, 1 rileva la reattività scontrosa con cui Eusebio aveva ricevuto la lettera precedente di Gregorio, non gradendone la schiettezza; Gregorio ne prende atto e ritrascrive senza commenti qualche espressione del suo corrispondente

---

(146) Già quando aveva steso una lettera a nome del padre in occasione dell'elezione di Basilio all'episcopato di Cesarea, Gregorio aveva rivendicato che l'autorevolezza delle proposte e delle direttive ecclesiastiche non era determinata dalla cospicuità della sede: « La grazia non è angusta né circoscritta dai luoghi » (*Epist.* 41, 1) ed aveva ribadito che anche i piccoli hanno franca libertà di parola, in quanto l'esperienza e la saggezza posseggono una preminenza per natura (§ 2).

(147) DEMOCRITO, FVS II. Bd. n. 46 p. 156, 3-4 aveva osservato: « E' magnanimità sopportare con calma uno sguardo ».

con un'asciutta esattezza dalla quale promana una velata polemica; Gregorio sta sulle sue posizioni. Poi replica pacato (§ 2): parla di sé, mette la sua persona in primissimo piano, ripetendo quel « noi », in un plurale che ha tutta l'aria di drizzarlo in uno spiccato risalto, eppure egli sembra fare di sé essenzialmente un punto d'arrivo, qualsiasi, piuttosto che uno di partenza: davanti sta la norma della convenienza: a parlare sono la giustizia e la correttezza. Il « potere episcopale » non deve soffocare la « libertà » e la « franchezza di parola » dei subalterni, deve piuttosto essere animato da una benevolenza che è ricchezza umana ma non meno l'atteggiamento più idoneo alla comprensione (148). La dignità episcopale non sopprime la dignità umana dei fedeli; permea, certo, la personalità di chi ne è rivestito, ma non deve scadere a personalismo; è una dignità che salva le altre. Prestanza più che durezza, investitura più che potere: è un riflesso dall'alto. Si tratta di un'autorità ricevuta in uso e precisamente finalizzata; nel titolare è deposito più che possesso. Gregorio protesta dinanzi a certa altezzosa insopportazione (§ 3): nelle sue parole sa fondere una nitidezza di disegno che racchiude una condanna categorica con una misura solerte e controllata. Contesta, ma più uno stile che una persona; chiede rispetto rispettando; la sua è una franchezza che implica stima: si proclama amico. Preconizza la grandezza di chi sa usare riguardo alla grandezza degli altri. « Libertà » è la parola chiave che ritorna; pericolo del vescovo è l'« adulazione », di quelli che gli sono, in realtà, nemici. Gregorio indica la via della nobiltà ad Eusebio, lascia trapelare una qualche fiducia, ma attende.

Di fronte al pericolo di Valente che si avvicinava, Gregorio offerse la sua collaborazione, ma con dignità (*Epist.* 18, 1): non smentisce la sua franchezza antecedente, rivendica « la libertà ed il coraggio » con cui parlò per sfogare la sua sofferenza, ma subito s'inchina. È un sacerdote che prova un angosciante disagio interiore e deve « guarirlo », ma è anche ben conscio degli obblighi imposti dalla « disciplina ecclesiastica ». Tiene per validi tanto il diritto proprio che quello del vescovo, ma cerca di salvare le due dignità. L'ossequio al presule era un riconoscimento reso alle leggi dello Spirito ed alla dirittura di Eusebio, di cui ammette « la purezza e la genuinità della

(148) Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paed.* II, 5, 46, 1: « Tutto ciò che è naturale all'uomo non bisogna toglierlo via, bisogna piuttosto imporgli la misura ed il momento convenienti ».

lotta che conduce per la Chiesa » (*ibidem* § 2). Nel dissenso di Gregorio non c'era mai stata ombra di passionalità; era la difesa di un valore nella Chiesa, non contro la Chiesa; disapprovava una suscettibilità intinta di gelosia, non la fede né la morale né la disciplina della Chiesa. Dinanzi agli attacchi dei nemici si allinea immediatamente e pienamente con il vescovo. Contro le innovazioni (149) di Valente scende in campo: è per la fede della tradizione, rappresentata qui da Eusebio. Ha chiara coscienza che le « circostanze » possono imporre rinunce individuali per la salvaguardia di beni superiori; non intende affatto respingere la suscettibilità di Eusebio con una suscettibilità sua propria. La disapprovazione per le rivalità personali di Eusebio andava espressa e lo fu, ma andava anche superata per non impigliarsi in un'equivalente grettezza e sopravviene la purezza d'una preghiera in comune unita al fervore d'una lotta sotto gli ordini del vescovo (*ibidem* § 3). Qui non accampa distinzioni né pretende autonomie: combatte insieme, si considera forza sussidiaria, incoraggia con gli applausi. La trattativa è stata condotta con la limpida sincerità ed il dosato equilibrio d'un'anima nobilissima: ha dissipato un'atmosfera che odorava di meschino, ha liberato slancio, ha riavviato alacrità. A Basilio rivolge poi l'invito ad accorrere a Cesarea risparmiando la permalosità di Eusebio (*Epist.* 19): Gregorio prende l'iniziativa con energia e chiarezza d'idee; per indurre Basilio dimostra tatto e perspicacia psicologica. Prospetta un cedimento di Eusebio, che è una vittoria sul suo risentimento, e fa balenare a Basilio l'opportunità di precederlo con un'altra sul proprio: nulla di più finemente escogitato per lo spirito bellicoso di Basilio (150).

Quest'episodio dischiude uno scorcio sulla vita ecclesiastica nel quale s'intrecciano le piccolezze d'un'umanità chiusa in sé con le virtù di caratteri che sanno salire più in alto per cogliere le relazioni umane con viste più ampie e con intuizioni

(149) Cfr. BASILIO, *Epist.* 207, 4 Courtonne II p. 188, 38: « Imponete silenzio alle innovazioni che concernono la fede » e GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LX, 398: « Gli Apostoli furono mandati affinché dicessero ciò che avevano udito, non affinché aggiungessero qualcosa di loro invenzione personale »; PG LXI, 63: « Nulla sconvolge tanto l'anima, anche quando si tratta di acquisire qualcosa di utile, come l'introdurre innovazioni e prospettive estranee ».

(150) Cfr. *Or.* XLIII, 31: la « barbarica incursione » di Valente (col. 537 C 2), se non abbatteva le mura, « spazzava via le anime » (C 5): siccome gli ortodossi erano deboli per la mancanza di una guida e di un campione esperto, Basilio, sotto l'invito di Gregorio, accorse a Cesarea, dimentico di ogni puntiglio personale.

più profonde. Del vescovo vediamo i pericoli d'involuzione, come le strade per aiutarlo a superarli. Via regia è il trascendimento delle cose terrestri (151): di Basilio dice infatti che si proponeva di acquistare con i beni instabili e passeggeri (152) quelli saldi e durevoli (*Or.* XLIII, 13 col. 512 C 11-12), ribadendo uno dei cardini fondamentali che nell'ascetica gregoriana ritornano con più fitta frequenza. Era un innalzamento che non implicava però trascuratezza di quanto avveniva quaggiù: un vescovo, se deve avere lo spirito in cielo, deve anche tenere gli occhi bene aperti lungo i vicoli umani. Gregorio ammonisce infatti Basilio, il quale stava promuovendo la sua elezione a Cesarea, di stare in guardia « contro le lingue della gente, le quali sono prontissime a calunniare le persone più pure » (*Epist.* 40, 4).

Gregorio non temeva il combattimento per la verità, in quanto sapeva che i pericoli affrontati per Cristo dànno il frutto eccellente dello sviluppo del popolo cristiano (153), tuttavia aspirava alla serenità della concordia; prega infatti il defunto Atanasio che, se poteva esercitare il suo episcopato nella pace, lo assistesse, se invece dominasse la guerra, lo chiamasse con lui in cielo (154).

Come di quella sociale e politica, così di quella psicologica Gregorio avvertiva una pressante esigenza. Da vescovo dichiarò

---

(151) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXIII, 165: « La prima virtù, la virtù che tutte le comprende è di essere in questo mondo straniero e viaggiatore, non aver nulla in comune con le cose di quaggiù, ma dipendere da loro come da estranee ».

(152) Cfr. GREGORIO NISSENO, *In Cantic. Canticorum hom.* II H. Langerbeck, Opp. VI, p. 64, 10-11: « Nulla di ciò che passa è nostro » e ibidem pp. 64, 16 - 65, 1/ « Chi persegue ciò che passa e trascura ciò che permane, li fallisce entrambi, poiché l'uno lo perde e l'altro non riesce a trattenerlo ».

(153) *Or.* XXIII, 5 p. 290, 27-29. Vedi anche *Or.* XXV, 15 p. 192, 15-17: « Uno spirito distinto ed austero diventa più nobile in seguito alla sofferenza e si tempra sotto l'azione dei pericoli come il ferro rovente sotto quella dell'acqua fredda ». GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LX, 243, notò: « Non soltanto le tribolazioni, ma le stesse tentazioni ci rendono più splendenti ».

(154) *Or.* XXI, 37 p. 192, 19-21. Per la pace in Gregorio vedi F. TRISOGLIO, *La pace in S. Gregorio di Nazianzo*, in Civiltà Classica e Cristiana, VII (1986), pp. 193-229. Nell'inno alla pace nella Chiesa di *Or.* XXII, 1 p. 218, 1-20 esclama: « (Essa è) il mio impegno ed il mio ornamento » ed è un'invocazione accorata La pace trascende la condizione favorevole all'azione, sale a valore assoluto; la personificazione è stilistica, ma è soprattutto affettiva: acquista una presenza viva.

che, sull'esempio di Elia, di Giovanni Battista e dello stesso Salvatore, aveva bisogno di intercalare alle attività apostoliche periodi di raccoglimento e di preghiera (*Or.* XXVI, 7 p. 240, 8-16) e, astraendola dal comportamento di Gesù, si pose la regola: « È necessario procurarsi un po' di tranquillità così da conversare in limpidezza con Dio e da ricondurre un poco la mente dalle divagazioni » (p. 242, 11-13). Era la sua composizione di vita attiva e speculativa: serviva a ricarica ed a rettifica. Questo rilassamento che giudicava necessario, perché l'arco sempre teso si spezza, lo inquadrava volentieri in una contemplazione della natura, distendendosi in abbandono allo spettacolo: il suo errare lungo la riva del mare, se comportava un allentamento nervoso, era ben diverso da un'inerzia mentale, in quanto si esplicava in un'interpretazione simbolica riferibile alla sua situazione spirituale. Era un dialogo con la natura dalla quale raccoglieva insegnamenti: le cose parlavano al suo spirito aperto alla loro voce (*Or.* XXVI, 8-9). Dallo scenario si distaccavano progressivamente delle deduzioni (cap. 10): dalla natura passa alla coscienza, nella quale prolunga la sua passeggiata (155). Il panorama esterno richiama quello interno; non si riversa sulla natura in uno smemoramento abulico, la interiorizza in un dinamico confronto. Parallelo è l'appello che rivolge ai fedeli, verso i quali dimostra la sua intensa premura imponendo loro un rigoroso esame di coscienza sul loro comportamento mentre egli era assente (XXVI, 5-6): ne specifica i punti con perspicuità attraverso ad una larga gamma di doveri e di virtù. Il loro profitto è il suo guadagno: per sé è assolutamente disinteressato.

Suo anelito preminente è di liberarsi dagli sbandamenti e dalle cattiverie che lo legano alla terra, dove sempre rumoreggiano gli affanni che divorano la bellezza dell'anima: da quei legami prega Cristo che lo sciolga e lo inserisca nel coro celeste (*Carm.* II, 1, 49 coll. 1484-85). Brama salire lontano dalle cose di quaggiù (*Carm.* II, 1, 50, 24 col. 1387), che considera immeritevoli di attrarre tutte le cure (*Carm.* II, 1, 14, 55 col. 1249) e rifugge da coloro « che Cristo non conduce lontano da quanto è terrestre » (*Carm.* II, 1, 57, 4 col. 1402). Suo motivo di vita è dipingere in sé Cristo con l'ausilio di raccolte meditazioni (*ibidem* vv. 2-3).

---

(155) Ne scandisce egli stesso le tappe: cap. 9: applicazioni dirette; 10 fino a 13 p. 256, 15-16: considerazioni universali; 13 segg. (cfr. p. 256, 16): connessioni specifiche con la sua condotta personale.

IV. *Compiti e missione del ministro di Dio*

Di lui Gregorio dà un'alta definizione, che ci spiega l'ansia con cui ricevette l'ordinazione presbiterale: lo considera infatti come il « difensore della verità (156), colui che si drizzerà con gli angeli, che glorificherà (Dio) con gli arcangeli, che farà salire sull'altare celeste i sacrifici e condividerà il sacerdozio con Cristo, che ricreerà la creazione, che presenterà l'immagine (a Dio), che opererà per il mondo celeste e, per dire ciò che conta di più, diventerà Dio e renderà Dio (gli altri) » (*Or.* II, 73 p. 186, 12-18). È una concezione potentemente creativa: siamo ben oltre al rito (157). Il sacerdote assurge a proiezione divina nel mondo; incarna i sommi valori, dei quali il primo è la verità, che costituisce il fondamento della sua grandezza, anche perché di qualsiasi grandezza è condizione. La verità qui non si limita al suo stadio basilare di superamento dell'inganno intellettuale, si spinge oltre verso le zone che si protendono all'infinito dell'ontologia divina. Su questo supporto si ergono le sacre incombenze del sacerdote, le quali si svolgono in una compagnia di angeli che suggerisce un'atmosfera di soprannaturalità estatica; avvertiamo un rinnovamento della creazione che infonde nel mondo una misteriosa spiritualità, e, a culmine, incontriamo la divinizzazione (158), vertice a cui si arriva procedendo al di là dell'universo sublimato e degli angeli adoranti. Il sacerdozio risulta quindi il raccordo del mondo con Dio; una fortissima spiritualizzazione lo trasfigura; è nel creato, ma lo supera; è solidale con esso, non in quanto ne condivida convinzioni ed interessi, ma in quanto lo trascende per

---

(156) BASILIO, *Epist.* 7 Courtonne I p. 22, 14-16 scriveva al nostro Gregorio: « Consàcrati totalmente alla difesa della verità ed agli slanci che Dio immette nel tuo pensiero per il rassodamento del bene » e proclamò (*Epist.* 51, 2 p. 132, 1-2): « Non nasconderò la verità » (notevole la recisione, anche se non si tratta, qui, della verità teologica, ma del ristabilimento della realtà delle cose nella sua contingenza storica). EVAGRIO, *Sententiae* § 25 PG XL, 1269 D, coniò un motto vigorosamente icastico: « Tacere la verità è seppellire l'oro ».

(157) M. JOURJON, *Le sacerdoce d'après l'Oratio Secunda de Saint Grégoire de Nazianze*, in Bulletin du Comité des Études de Saint-Sulpice, n. 38-39 (1962), pp. 375-83 a p. 378 dichiara importante che Gregorio non definisce il sacerdote con un'attività specifica, quale sarebbe la celebrazione del sacrificio o la predicazione della parola, ma con un'attività totalizzante che include tutti i ministeri e fa del semplice prete un facitore di cristiani.

(158) J. DANIÉLOU, *Le ministère sacerdotal chez les Pères grecs*, in Lex orandi 22, Paris 1957, pp. 150-51, sottolinea che per il Nazianzeno il sacerdote è strumento dell'opera divina della divinizzazione, per cui risulta collaboratore di Dio nell'edificazione della Chiesa.

connetterlo con l'Assoluto (159). È una celebrazione, che è però assai più ammonitrice che glorificatrice: dà come essere ciò che deve essere. È una grandezza in cui manca totalmente il compiacimento per lasciare primeggiare il dovere. È compito; è responsabilità; intimazione più che riconoscimento. Meta, ma ineludibilmente obbligatoria.

La guida delle anime presuppone il massimo dominio possibile sulla materia che ci tira all'ingiù, una sufficiente purificazione dell'anima, un accostamento a Dio nettamente superiore agli altri (*Or.* II, 91 p. 208, 15-17); è un traguardo a cui arriva a fatica il monaco, il quale « a malapena ha educato se stesso con un rigoroso ascetismo ed ha strappato poco alla volta l'elemento nobile e luminoso dell'anima da quello basso ed aggiogato alle tenebre... esercitandosi con il massimo impegno a guardare in alto » (160). Vediamo enunciati i motivi della sua renitenza pastorale e della sua preferenza per il raccoglimento d'una solitudine ascetica.

Ancora più alta è la sua concezione dei compiti episcopali, che talora osserva più da vicino (161) e talora inquadra in una

(159) Subito dopo (74 p. 186, 1-3) continua: « So di chi siamo ministri, a che livello ci troviamo e quale sia quello al quale noi inviamo (la gente); conosco l'altezza di Dio e la debolezza dell'uomo, come anche la sua forza ». La grandezza non risiede nella persona, sta nel piano divino che diventa la vocazione della creatura. Per la condizione umana l'altezza di partenza è motivata da quella dell'arrivo. « Debolezza » e « forza » dell'uomo: né ottimismo né pessimismo: c'è un respiro di onestà e di vigoria. Cerca di vedere il reale nella sua effettiva consistenza: quest'obiettività gli mostra la possibilità di un'azione elevatrice e ve lo sospinge.

(160) Ibidem. p. 208, 10-14. Cfr. *Carm.* II, 1, 1, 76 col. 975: « Cristo sempre eleva la mia mente ».

(161) Cfr. *Or.* IX, 3 col. 821 D 1 - 824 A 7: « Che i cattivi pensieri cedano dinanzi a quelli migliori; lo Spirito Santo ottenga una evidente vittoria e, prendendomi, si serva di me per il suo servizio ed il suo ministero, in vista della buona sistemazione di questo popolo, della direzione (kybérnesin) delle anime, dell'istruzione che consiste nelle parole e di quella che si attua nell'azione e nell'esempio... d'una competenza pastorale che strappi dal mondo e conduca a Dio, consumi il corpo, incrementi lo spirito, fugga la tenebra, si compiaccia della luce, scacci le fiere, riunisca il gregge, tenendolo lontano dai precipizi e dai deserti ed avviandolo ai monti ed alle altezze ». Dopo un sintetico accenno a Dio (servizio e ministero), segue quello ai fedeli, assai più articolato. Parte da un concetto ampio, pur nella sua precisione di riferimento: quella « buona sistemazione » non specifica ancora nulla, ma definisce un valore di fondo; è un recinto che, per intanto, esclude ogni negatività, in attesa di enucleare quelle positività che sottentrano immediatamente come « direzione delle anime », indicazione che, con la metafora nautica del pilota, segna un notevole tragitto verso la precisazione tecnica dell'« istruzione » e della « competenza

luce più vasta (162). Quando osserva poi la figura del vescovo incarnata nella potente personalità di Atanasio (*Or.* XXI, 31 p. 174, 1-10), in sintonia con il suo rilievo storico ne pone in risalto principalmente l'azione sociale di purificatore della Chiesa dagli inquinamenti introdotti dalle basse cupidigie mondane, di riconciliatore degli elementi sediziosi, di riparatore dei soprusi e, naturalmente, di risollevatore della dottrina caduta mediante una franca predicazione della Trinità. In varia misura sono diversi i punti di vista, ma perfettamente convergenti e complementari le valutazioni: un'incombenza che proviene dall'alto e che si esplica sul piano orizzontale della storia generale e della cronaca spicciola.

Il sacerdote è intermediario tra la creazione e Dio (*Or.* II 73 e p. 186, 12-18), ma ben al disopra di una pura funzione giuridica o sociale: il compito qui non si esaurisce nell'azione del ministro, ne investe la natura. Dal rito si eleva ad una compenetrazione con Cristo e di qui alla divinizzazione, la quale è

---

pastorale », la quale viene analizzata, prima nella sua linea generale di cammino dal mondo a Dio, poi nelle applicazioni particolari che vertono sul campo ascetico, intellettuale, ecclesiale, spirituale. E' un esame che si trasforma subito in programma: il tono è calmo, l'autore sembra non esservi coinvolto, paiono parlare le cose. C'è una semplicità che è forza e che non apre l'adito ad obiezioni; la sublimità non è sfumata con diciture sfuggenti, è incisa in commi che, nella loro scarna essenzialità, hanno dell'implacabile. Questa grandezza è assai più fatta per spaventare che per blandire.

(162) *Carm.* II, 1, 13, 1-7 coll. 1227-28: « O sacerdoti, che inviate (a Dio) vittime incruente, illustri custodi delle anime, che portate nelle vostre mani la creatura del grande Dio (= avete in mano gli uomini), che conducete gli uomini ad unirsi all'eccellentissimo Dio, voi siete i fondamenti del mondo, la luce della vita, il sostegno della dottrina, gl'introduttori nel mistero della splendida vita immortale, i portatori di Cristo ». Nell'identità dell'idea lo sguardo sembra spaziare sugli aspetti più universali: della missione illustra meno il metodo e più i grandi motivi; nel vescovo sottolinea più la vocazione sacerdotale che quella pastorale, la quale è vista prevalentemente nell'atmosfera sacrale di fondamento del mondo in quanto portatore di Cristo. La vita è considerata nel suo termine di splendore interminabile, lasciando sottintesa la fase che vi conduce. Sulla vocazione illuminatrice del sacerdozio vedi GREGORIO NISSENO, il quale, nell'Orazione in lode del fratello, PG XLVI, 796 D 9-10, dichiarò che Basilio « apparve come torcia accesa a quanti di notte errano sul mare » e GIOVANNI CRISOSTOMO, PG XLVIII, 681: « L'anima del sacerdote deve risplendere come una luce che illumina il mondo intero ». Il Nazianzeno ne estese compito e funzione a tutti i fedeli in virtù del loro battesimo: cfr. *Or.* XXXIX, 20 p. 194, 10-13: « Diventate come lampade nel mondo, potenza di vita per gli altri uomini, affinché, stando accanto alla grande luce [Dio] come luci perfette, siate iniziati all'illuminazione celeste, investiti dai raggi più puri e chiari della Trinità » e (con spunto da *Matth.* 5, 14) *Or.* XL, 37, p. 284, 17-20: « Facciamoci luce! ... Diventiamo luminari nel mondo conservando in noi il Verbo di vita, cioè facciamoci per gli altri una potenza vivificatrice ! ».

tanto intensa che non si arresta alla sua persona, ma transita in quanti ne accettano la direzione. È una mediazione che si spinge ben oltre all'impegno semantico del vocabolo: non si limita a mettere in rapporto i due poli, li fonde al loro livello più alto. Il concetto viene successivamente enucleato in una formulazione più tecnicamente precisa; infatti in *Or* II, 91 p. 208, 18-19 asserisce: « Assumersi la presidenza (*prostasian*) delle anime o la mediazione tra Dio e gli uomini sono i compiti in cui probabilmente consiste il sacerdozio ». Preminenza che si fa guida, collocazione in capo alla fila per camminare all'incontro con Dio; anche in una contemplazione spaziale il sacerdote si trova in mezzo. La sua missione, che nasce dalla grazia, viene confermata dalla logica; anche se dimenticasse l'investitura divina, essa gli verrebbe rammentata dalla stessa struttura sociale.

Al vescovo che abbia un'anima pura capace di cogliere le grandi verità che si affacciano misteriose all'intelligenza umana chiede un insegnamento che spazi dalla natura di Dio a quella dell'uomo, dalla Provvidenza al destino dei buoni e dei cattivi (*Carm.* II, 1, 12, 309-26 coll. 1188-89): sono panorami immensi che, mentre illuminano, infondono sicurezza. Gl'insondabili interrogativi dell'essere e della storia si presentano aperti alla comprensione umana: se non ci sarà una conquista, alla conquista si sarà almeno assodato che esistono la via ed il diritto. Il vescovo è tramite anche qui; è uno che ha visto e che fa vedere (163). Egli ha un'importanza risolutiva come « lingua » della Chiesa; la sua parola è « appoggio » per i fedeli (*Or.* XXIV, 14 p. 70, 10): deve insegnare la dottrina trinitaria/ortodossa, cercare ciò che è perito, rinforzare ciò che è debole (164), custodire ciò che è forte (*Or.* XIII, 4 col. 856 B 13 - C 2 con sensibili suggerimenti di *Ezech.* 34, 4). È un animatore che fa argine contro l'errore e trasfonde l'ortodossia nella vita dei fedeli, ai quali comunica forza.

Esimio nell'applicare questo compito fu Gregorio il Vecchio, il quale, muovendosi con lo Spirito Santo, fece sì che la sua Chiesa venisse chiamata « Nuova Gerusalemme » e « Seconda Arca di Noè », in quanto, emergendo dalle onde, supe-

(163) Gregorio non confonde però la missione con la capacità di attuarla; ammonisce infatti il dignitario che, se è cieco, non guidi, per non cadere nella fossa con i suoi seguaci: ibidem vv. 326-29 coll. 1189-90. Nella solita sinergia l'investitura viene dall'alto e l'attitudine dal basso.

(164) BASILIO, *Hom. in Ps. LXI* § 3 PG XXIX, 473 B 7-8 osservò: « L'uomo è un animale debole ».

rò il diluvio dell'eresia ariana; inferiore per numero a molte altre, quella comunità le superava tutte per buona rinomanza; le accadde ciò che avvenne a Betlemme, la quale, da piccola città divenne capitale del mondo in quanto nutrice e madre del Salvatore (*Or.* XVIII, 17). La personalità del vescovo diventa fermento centrale di grandezza (165): trasforma da terrestre a celeste innalzando dai valori contingenti e provvisori a quelli reali e duraturi; solleva al disopra di tutte le tempeste; nutre e fa nascere Cristo. Fulcro di tutto è la genuinità di un'ortodossia che, quale verità totale, germina in pienezza di vita.

E fu proprio grazie all'opportunità di rispondere alle «molte lingue degli eretici» che Gregorio vide nel sacerdozio che gli era stato imposto un motivo per accettarlo: lo poneva più direttamente sulla breccia dottrinale, gli permetteva di propugnare nel corpo della Chiesa quella verità che egli aveva chiaramente penetrata nel raccoglimento monastico (166). Si univano due sommi pregi, la carità verso il prossimo e la responsabilità verso il vero: preminente era la seconda, anche perché fondava la prima. Riguardo agli eretici trinitari in tutte le loro varietà dava una consegna equilibratissima nella sua recisa risolutezza: « Respingeteli come rovina della Chiesa e veleno della verità, senza odiarli (167), ma piuttosto compiangendoli per la loro caduta » (168). È ormai chiara ed ufficiale la distinzione tra errore da proscrivere ed errante da salvare; le immagini sono di una categoricità che non ammette concessioni: sulla verità non si media. Il falso infetta e distrugge: Gregorio gli si pone

---

(165) Cfr. BASILIO, *Regulae fusius tract.* 43, 1 PG XXXI, 1028 B 11-13: « Anche se (il superiore) tace, l'esempio che viene dalle sue azioni (deve) proporsi come un insegnamento più efficace di qualsiasi discorso ».

(166) H. DOERRIES, *Erneuerung des kirchlichen Amts im vierten Jahrhundert. Die Schrift De sacerdotio des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die Oratio de fuga sua des Gregor von Nazianz*, in B. MOELLER - C. RUHBACH, *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*, Tübingen 1973, pp. 1-46, a p. 35 definisce la personalità di Gregorio come « una ricchezza spirituale capace di dedicarsi completamente tanto alla contemplazione monastica quanto anche al ministero ecclesiastico, riservandosi però la libertà e non impegnandosi definitivamente in nessuno dei due ».

(167) In *Carm.* II, 2, 3, 89-90 col. 1486 Gregorio si espresse in un tono d'irremovibilità: « Questa è la norma ben chiara per tutti: amare il buono e sorreggere con la mano il cattivo ». In un'inquadratura più ampia, che include comunque anche la tematica presente, il CRISOSTOMO, PG LXII, 534, dichiarò: « Chi benedice il nemico, benedice se stesso; chi lo maledice, maledice se stesso e chi prega per il nemico, prega per se stesso, non per lui ».

(168) *Or.* XXXVI, 10 p. 264, 13-15. Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LV, 420: « Non abbiamo paura dei malvagi, abbiamone compassione ».

ad antagonista; verso la persona si apre invece ad una compassione che è comprensione. L'errore nella verità è demolizione, perché essa è integrità ed ogni incrinatura la frantuma, invece nell'uomo è infezione che può venir combattuta ed estromessa, in quanto la persona possiede una molteplicità di riflessi e di risorse: l'oggettività che non ammette infiltrazioni si compone con una soggettività che, nelle infinite gradazioni della buona fede, può circoscrivere e superare lo sviamento. Lo sbaglio può ridursi ad abbaglio e chi lo compie può passare a vittima, salvando un'onestà che è suscettibile di aprirsi al ricupero. Anche « caduta », oltre alla gravità, sembra lasciar socchiuso l'adito alla disgrazia: inciampò, piuttosto che ribellarsi apertamente.

Gregorio è però ben lungi da ogni bonarietà astrattamente ottimistica della persona errante, se salva la riscattabilità, non chiude gli occhi sui comportamenti. Dinanzi alle violenze perpetrate dagli apollinaristi a Nazianzo si rivolge a Teodoro di Tiana, metropolita della Seconda Cappadocia, perché intervenga con tutta la sua perspicacia e potenza (*Epist.* 152,5-6); non si accontenta, comunque, contro questi aggressori di sollecitare l'azione dell'autorità religiosa (169). L'anno prima (nel 382) era ricorso al governatore Olimpio invitandolo a prendere gli opportuni provvedimenti contro quei perturbatori dell'ordine sia civile che ecclesiale (*Epist.* 125). Contro quello sconvolgimento di ogni norma richiede una repressione: ha però cura di dichiarare che egli si era a lungo illuso di addolcirli con la pazienza, metodo che invece ne aveva inacerbito la virulenza ed osserva, con malinconica delusione, che « la mitezza non provoca vergogna nei malvagi » (§ 2); al governatore poi dà il suggerimento di « punirli, anche se meno di quanto richiederebbe la loro pazzia » (§ 6).

La repressione era un espediente che, in date circostanze, poteva venire giudicato come opportuno (170), ma lo sguardo

---

(169) Ricorda come anche nell'*Epist.* 202, 7 e 18-22 Gregorio spronò Nettario perché intervenisse contro tali eretici a Costantinopoli.

(170) Il grande valore che non poteva affatto venire relativizzato era quello della verità, superiore ad ogni patteggiamento. Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXIII, 52, il quale richiese un'alacrità pugnace contro chiunque corrompesse la fede: « Tu sei attrezzato come un soldato valoroso, sii continuamente in armi, tienti sotto controllo, sta sveglio, aspetta sempre il nemico! Non causare guerre: sarebbe infatti atteggiamento proprio di un sedizioso, non di un soldato, Se ti chiama la tromba dell'ortodossia, esci subito; disprezza la tua incolumità, lanciati con molto entusiasmo nelle lotte; spezza l'esercito degli avversari; infrangi il fronte del diavolo; innalza il trofeo! ».

episcopale di Gregorio mirava più lontano e più alto. Dice infatti: « Noi non cerchiamo di vincere, ma di conciliarci dei fratelli, dalla cui separazione ci sentiamo lacerati » (171). Si fondono zelo ed umiltà e soprattutto carità. Nel vescovo tutto s'incentra sul concetto di salvezza, valore essenziale, al quale tutto si riferisce e si subordina e che a tutto conferisce urgenza e magnanimità (172). È un'idea che si protende per spazi infiniti; nessun altro sistema ne ha di quelle avvicinabili, perché essa trascende tutte le misure create in un'assolutezza che sarebbe terrificante se non fosse, prima di tutto, esaltante e beatificante. È la suprema riuscita, col rischio corrispettivo. In *Or.* VI, 22 col. 749 B 3-6 Gregorio esprime un fervido voto: « Che nessuno si perda, ma rimaniamo tutti in un solo spirito, collaborando con una sola anima alla fede del Vangelo, unanimi! » e conclude: « Accogliamo e curiamo coloro che hanno idee diverse (da quelle ortodosse) considerandoli come una rovina della verità; se però sono affetti da una malattia inguaribile, andiamocene via, perché non abbiamo da contrarre il morbo prima di trasmettere loro la nostra salute » (col. 752 A 4-8). Ortodossia è sanità: la metafora consacrata dal Nuovo Testamento (173), segna subito un'intensità; non si è nell'astrazione ma nella drammaticità d'una vita che è esposta a sfociare nella morte (174).

Per evitare questo pericolo, il clero deve introdurre le persone in quella verità che è vita; è pertanto suo compito essen-

---

(171) *Or.* XLI, 8 p. 330, 9-11. Era perfettamente la disposizione spirituale che il Crisostomo, PG LIV, 597, avrebbe espressa dicendo: « Le mie sgridate non provengono dall'odio ma dalla sollecitudine ».

(172) Come sfondo a questo zelo può essere utile la presentazione, chiarissima e diligente, anche se un po' scolasticamente a prevalenza espositiva, di M. SERRA, *La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno*, in Orientalia Christiana Periodica, XXI (1955), pp. 337-74, che raccoglie la documentazione sul sacerdote e sul vescovo quale padre (pp. 351-53), pastore (354-67), dottore (367-69) e mediatore (369-71).

(173) Cfr. *I Tim.* 1, 10; 6, 3; *II Tim.* 1, 13; 4, 3; *Tit.* 1, 9 e 13; 2, 1, 2 e 8.

(174) Ricorda il pathos, schietto ed intenso, del Crisostomo, PG LXIII, 166, il quale, a quanti lo rimproveravano per le sue sofferte deplorazioni della vita peccaminosa dei fedeli, replicava: « Non è grave, carissimi, lamentarsi, ma lo è fare ciò che merita lamenti ... Non farti punire, ed io non mi angoscio; non morire, ed io non piango. Se il corpo giace cadavere, tu inviti tutti a condividere lo strazio e stimi che siano apaticamente insensibili coloro che non si affliggono, quando poi va in rovina l'anima, mi dici di non affliggermi? Ma non posso essere padre se non piango: io sono un padre pieno di amorevolezza ». Ancora il CRISOSTOMO in *Huit catéchèses baptismales inédites*... A. Wenger SC 50 bis, *Cat.* VI, 19 p. 224, 1-2 invitò « Osserva a quale dignità s'innalzi colui che fa molto conto della salvezza del fratello ».

ziale iniziare ai santi misteri (175), inserendo nella soprannaturalità, guidando all'alto ed all'oltre. Gregorio di questa missione ha una lucida percezione, venata di una riverenza in cui trema un'ansia preoccupata. Vi si sofferma a lungo come oratore e sono certo soltanto gli echi concentrati di meditazioni svolte in innumerevoli dibattiti interiori. Dice infatti in una pagina memorabile: « Nulla mi sembra che arrivi al livello di colui che ha socchiuso i sensi, è uscito dalla carne e dal mondo, non si attacca a nulla di ciò che è umano, salvo che sia assolutamente indispensabile, che conversa con se stesso e con Dio e pertanto vive al disopra delle cose visibili e porta sempre in se stesso le pure irradiazioni rivelatrici della realtà divina senza che siano mescolate con le impronte e gli sbandamenti di quaggiù. È e continuamente diventa una sorta di specchio immacolato di Dio e delle cose divine, aggiunge luce alla luce ed a quello che era più scuro apporta una più penetrante chiarezza, fino a quando arriviamo alla fonte dei raggi che brillano dove ora abitiamo e raggiungiamo il beato traguardo dove lo specchio si è dissolto dinanzi alla verità. È una meta auspicabile ma difficile che uno, dominandosi attraverso ad un lungo esercizio di austerità e di meditazione e scindendo, poco alla volta, l'elemento nobile e luminoso dell'anima da quello basso ed aggiogato alla tenebra, oppure per essere diventato oggetto della benignità divina, oppure passando per entrambi questi percorsi ed esercitandosi con il massimo impegno a guardare in alto, riesca a dominare la materia che lo tira in basso. Prima però di aver superato questa materia, per quanto è possibile, e di aver sufficientemente purificato le orecchie e la mente, accettare il governo delle anime o gettarsi nella speculazione teologica non lo ritengo cosa sicura » (*Or.* XX, 1 p. 56, 5-23). I toni sono pacatissimi; la vivace polemica da cui ha preso le mosse (p. 56, 1-3) si è ritirata sullo sfondo; Gregorio qui si è raccolto in un esame di coscienza che conserva il pudore di chi si è integralmente votato al raggiungimento sicuro della verità. Qui non parla per gli altri, garantisce se stesso. Le parole suonano smorzate, il periodare procede con una struttura che,

(175) *Or.* XXIV, 18 p. 80, 19. J. LÉCUYER, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, Paris 1983, conclude le pagine 80-85, dedicate al Nazianzeno, affermando che in lui « si vede... abbozzarsi una riflessione teologica sul ministero del presbitero e del vescovo; con l'ordinazione s'incide in essi come un'impronta spirituale, indipendente dalla loro perfezione personale, che li rende capaci d'imprimere in altri l'effigie regale di cui sono i portatori ». E' certissimo; Gregorio non prova la minima inclinazione verso il donatismo. Salva però l'originaria efficacia sacramentale, ha una fortissima passione per l'eccellenza spirituale del ministro.

se è ricca per la disinvoltura dell'oratore, è anche semplice per la spiritualità dell'asceta: pur nell'assenza di monotonia, il ritmo prevalente è la coordinazione, che rende al vivo il successivo trapassare dello sguardo da un tema all'altro; la riflessione si scandisce con il passo lento di chi non ha fretta, perché scorge tutta la responsabilità di ogni tratto del cammino. Le frasi hanno l'elementarità di ciò che è stato portato da una molteplicità di componenti all'essenzialità d'una sintesi conclusiva. Ogni comma è un problema, il cui esito è presentato nella più scarna evidenza, sfrondato dai tendaggi degli aggettivi qualificativi. C'è austerità di disciplina, ma nessuna crudezza o acerbità, perché le rinunce stazionano tutte in un'area bassa, investita da un forte soffio ascensionale che innalza verso plaghe d'incontaminata purezza; le sue non sono privazioni, sono superamenti ed affermazioni. Il profilo che traccia è sublime, ma non astratto; è un ideale, ma ha forza d'attrazione; vuole portare l'uomo in alto, quindi non lo sovrasta, lo investe. Domina un realismo che non è affatto incline a sfumare le difficoltà, piuttosto le evidenzia. Non scoraggia, ma fa appello a tutta la responsabilità. La visione è calma, ma non statica: la vita dello spirito è considerata in un suo progresso che non ha nulla di affannoso o di tormentoso, ma anche nulla di molle o di rilassato. Il pastore delle anime è solo come ultima conseguenza colui che insegna, è invece prima colui che impara (176); il suo magistero, prima che spiegazione su Dio, è avvicinamento ed unione con lui; prima che istruzione del mondo è suo superamento. La sua opera non è tanto lezione quanto cammino; è santificazione: è « guardare in alto », è « dominare la materia che tira in basso », è « aver sufficientemente purificato le orecchie e la mente ».

Con questa purezza ed altezza spirituale il vescovo può effettivamente condurre le anime a Dio e presentarsi a lui come garante per loro. Gregorio prega per il suo popolo, perché Dio non lo punisca per i suoi peccati; si dichiara dinanzi alla sua gente « mallevadore della misericordia di Dio » (*Or.* XVI, 14 col. 953 A 9-10) ed afferma di « aver adempiuto la funzione di vedetta, annunziando alla comunità il castigo imminente per risparmiare l'anima sua e quella degli ascoltatori » (*ibidem* 16 col. 957 B 11-14) e continua asserendo di esporre particolareggiatamente la disubbidienza dei suoi concittadini considerando come propria la loro situazione (B 14 - C 2). Spicca con un vi-

(176) Gregorio, al termine della sua attività oratoria, *Or.* XLV, 23 col. 656 A 9-10, rilevò: « L'insegnare è nutrimento anche di colui che nutre ».

goroso rilievo il vescovo quale sentinella: veglia per i suoi, con perspicuità prevede il pericolo da lontano e cerca di stornarlo. È avanti al popolo per acutezza di sguardo ed altezza di mente, è in mezzo a lui per generosità di cuore.

In *Or.* XXV, 19 p. 202, 10-12 afferma di se stesso che era venuto, perché chiamato, a Costantinopoli, « non per condividere il godimento nel lusso, ma i travagli » (177) ed in XVI, 13 col. 952 C 2 - D 1, circa sette anni prima, aveva dichiarato che, nella sventura, incombeva a lui, « ministro del culto di Dio », di entrare nel tempio in abito di penitenza, di percuotersi il petto di giorno e di notte tra i gradini e l'altare con voci ed atti supplichevoli (cfr *Ioel* 2, 17), di invocare instancabilmente Dio con quelle parole di pentimento che ne placano l'indignazione. I sacerdoti, per Gregorio che allora era vescovo, debbono quindi avere nei pericoli un'ansia tanto maggiore quanto sono superiori al popolo in dignità, educando la gente alla compunzione ed all'emendazione della vita con il loro esempio. Del padre asserisce che « dissodò » i costumi delle persone con i discorsi guidati dalla sua competenza pastorale (*Or.* XVIII, 16 col. 1004 C 7-8) e col proporre se stesso come modello, a guisa d'una statua spirituale rifinita in perfezione di bellezza (C 9-11).

Il sacerdozio non è distinzione sociale né soddisfacimento di passioni umane (178), è il loro superamento ed è in ciò che risiede la sua grandezza (cfr. *Or* II, 91 p. 208, 15-19): il potere sulle anime nasce da quello esercitato sulla propria ed è legittimo in quanto del dominio ha trasceso l'orgoglio, incominciando ad esplicarsi su di sé. Il « pulpito » (*bema*), da cui il sacerdote dispensava dottrina ed impartiva ordini, riassumendone l'autorità di maestro e di capo, è simbolo di una preminenza ma è condizionato: bisogna essere degni della Chiesa, non farsi della Chiesa un piedestallo di potenza e di onore (cfr. *Or.* II, 111 p. 230, 4).

Scopo essenziale del vescovo è correggere le anime per impedirne la rovina, anche se ciò non risulta né piacevole né

---

(177) GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXII, 405, dichiarò: « Il maestro non deve stimare gravoso nulla di quanto concorre alla salvezza dei discepoli ».

(178) Gregorio, ricordando la sua abdicazione dalla sede patriarcale di Costantinopoli, *Carm.* II, 1, 16, 99-100 col. 1261, proclamò fieramente: « Io sono più alto dei troni terrestri e bramo solo la gloria immortale ».

popolare (179). Oltre la verità teologica e morale, può rivestire una rilevante portata etica anche il ristabilimento di quella storica (180), al fine di evitare false interpretazioni perturbatrici. In *Epist.* 183, 8 attesta di diffondere l'esatta notizia dei fatti, perché gli altri vescovi accettino Eulalio e cessino di aggravare la sua vecchiaia lasciandosi convincere dalle calunnie, ed in *Carm.* II, 1, 11, 45-49 col. 1033 Jungck p. 56 sostiene di scrivere il carme autobiografico perché non si affermino menzogne contro di lui, giacché i malvagi amano addossare alle vittime le responsabilità dei mali che essi compiono, per danneggiarli di più con le loro menzogne e discolparsi dalle incriminazioni. Si intrecciano tutela del proprio buon nome e contributo alla pace della Chiesa: e poi è verità, la quale è un valore che ha la precedenza sugli altri. Di quest'insita dignità l'ecclesiastico dev'essere alacre sostenitore. In un'applicazione di tale esigenza Gregorio mette in guardia dalle contese relative all'appartenenza dei vescovi alla Prima o alla Seconda Cappadocia e conseguentemente alla sede metropolitana di Cesarea o di Tiana (*Epist.* 183, 10): in fondo si trattava di beghe di prestigio e di supremazia, che diffondevano però accuse facilissime a trasmodare in calunnie con il pericolo di scoraggiare i buoni (cfr. anche *Epist.* 185, 3). Esorta poi il monaco Eudocio, che, su di una probabile fragilità di fondamento, aveva accusato il prete Sacerdos, facendolo destituire dalla direzione di una comunità religiosa e di un ospizio di carità (cfr. *Epist.* 219, 4-5), a venire per una riconciliazione, dimostrando ossequio al vescovo Elladio di Cesarea e ponendo fine allo scandalo di quell'attacco di un monaco ad un sacerdote: così si salverebbe « un bene tanto importante e glorioso, come la fusione delle anime e gl'impegni di una vita secondo Dio » (*Epist.* 216, 5).

A Veriano scrisse per dissuaderlo dallo spingere la figlia al divorzio (*Epist.* 145). Era un caso specifico, un episodio di cronaca, ma Gregorio si eleva spontaneamente ad una visione generale: la vicenda si colloca davanti ad uno sfondo maestoso, applica le grandi leggi. « È preferibile — proclama — diventare mediatori di unione e di amore che di separazione e di dissoluzione d'una vita » (§ 2)... « Non posso arrivare ad un distacco

(179) Cfr. *Epist.* 206, 11: « Avrei potuto scriverti delle cose più piacevoli di queste, non certo di quelle più utili », tuttavia, *Epist.* 149, 1: « si cura ciò che è malato, non lo si rompe ». In naturale e perfetta sintonia AGOSTINO, *De moribus Ecclesiae catholicae* I, 2 avrebbe scritto riguardo ai manichei: « Voglio piuttosto guarirli che combatterli ».

(180) Vedi la nota 156.

con animo rigido ed insensibile » (§ 3)... « Non ho certo tempo per far piacere alla vostra amicizia... di venire in urto con Dio » (§ 5): sono aforismi che rivelano solide certezze. Ha una linea dalla quale non è disposto affatto a deflettere: « A Dio devo rendere conto di ogni moto (dell'anima) e di ogni pensiero » (§ 5). Era come vescovo che aveva affrontato quel problema (§ 3); era disponibile per la soluzione migliore, non per quella peggiore (§ 4); là c'erano valori dinanzi ai quali qualsiasi considerazione umana retrocedeva (§ 5). Il divorzio è solo una questione particolare d'una norma assoluta: l'intransigenza assorbe la sua durezza inflessibile in una dignità che è grandezza. Qui Gregorio non predica, si presenta; le sue convinzioni hanno il respiro della sua vita.

Se è irremovibile non è tuttavia, assolutamente, fanatico: dinanzi alla verità non si possono studiare concessioni. Quando però non è l'indiscutibile integrità di essa a tenere il campo, Gregorio diventa comprensivamente malleabile. Infatti contro il rigorismo novaziano, implacabile nel suo estremismo intollerante, lancia la sua consegna: « State dalla parte nostra, che teniamo per l'umanità » (*Or.* XXXIX, 19 p. 194, 13). Ha il senso dell'uomo: la sua indulgenza non è cedimento: sulla verità teologica della misericordia di Dio aperta al pentimento afferma la ricuperabilità d'una vita di verità nella grazia riacquistata. Sa stare vicino all'uomo pur restandogli al disopra e si avvale di questa superiorità per iniziarne l'elevazione al suo stesso livello. Una tale vicinanza, che si fonda nell'amore, si concreta nell'azione. Così Atanasio, in un animoso fervore di alacrità, purifica l'ambiente ecclesiale, coinvolge nel suo empito rianimatore tanto gli aderenti quanto gli avversari, riaccende la verità trinitaria che illumina di splendidi raggi le anime, lancia appelli facendosi centro dinamico di ripresa spirituale e morale, ed accogliendo con magnanima apertura tutti coloro che ne accettavano gl'inviti; a quanti accorrevano a lui poneva una unica legge: « che lo volessero » (*Or.* XXI, 31 p. 176, 13-14). Era un'indole virile che ad indoli virili si rivolgeva: ripudiava i velleitarismi inconsistenti e divaganti; « gli bastava questo per il cammino verso il meglio » (p. 176, 14-15). È un rilievo che Gregorio certo assume in proprio: anch'egli amava le anime forti ed era convinto che per essere tali si richiedeva il sostegno della verità.

Esigeva i grandi principi, come radici, ma non vi si arrestava; li applicava alle contingenze della vita, anche alle più spicciole e modeste nella loro grigia superficie. Del padre celebrò la larga, pronta, gioiosa beneficenza verso i poveri (*Or.*

XVIII, 20), avvolta in un'umiltà che la nascondeva (§ 21), ben al riparo da qualsiasi ostentazione (181), ispirata ad un'eccellente semplicità e schiettezza (§ 24 col. 1013 A 10-12). In una giusta compenetrazione di benignità e di severità che sapeva concertare indignazione e mansuetudine (§§ 25-26), esplicava con dinamismo operativo (§ 27) un'integra onestà e giustizia (§ 22 col. 1012 A 2-5). Con una naturale diversità di stile, ma in perfetta prosecuzione d'anima, Gregorio s'interessò e partecipò alla ripartizione delle imposte con Giuliano, funzionario alle finanze statali, proponendosi di tutelare i poveri e gli ecclesiastici, i quali avevano consacrato tutti i loro beni a Dio (182); intervenne per ottenere l'esonero dalle tasse ad un diacono che custodiva un santuario di martiri ed esercitava largamente l'ospitalità (*Epist.* 98. Cfr. *Epist.* 9, 3-4; *Carm.* II, 2, 1, 25-368 coll. 1453-77) e si dimostrò instancabile nell'inviare numerose lettere di raccomandazione in favore delle angustie più varie, senza escludere l'intercessione presso il governatore Olimpio perché non venisse aggravata la pena a cui era stato condannato un sacerdote colpevole (183).

Gregorio mediò e s'interpose, perché lo ritenne dovere di coscienza e perché era ben persuaso che la parola d'un vescovo risuonava fortemente autorevole. Di Atanasio disse che bastava che egli solo si fosse decisamente schierato contro, perché Giuliano vedesse fallire tutti i suoi disegni contro i cristiani (*Or.* XXI, 32 p. 178, 22-23). La potenza che si sprigionava dall'energia morale di un vescovo lucido d'intelligenza, saldo di carattere e vivido di fede poteva bloccare Giuliano (184); Gre-

(181) Paragrafo 23. Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LVIII, 667: « L'ostentazione si oppone all'acquisto della gloria ».

(182) *Epist.* 67, 2; 68, 1; 69. A Giuliano, suo ex condiscepolo, Gregorio si rivolse anche in versi. In *Carm.* II, 2, 2 coll. 1477-79 lo esortò ad aver cura dei poveri, non gravando di tributi un ricovero di Nazianzo, destinato ad indigenti ammalati: viveva con profonda trepidazione il problema. Il Crisostomo, PG LVIII, 762, sull'assistenza e tutela di ogni genere di oppressi, proclamò: « Questi sono i tesori della Chiesa ».

(183) *Epist.* 143, 3-4. Una calda corrente di umana comprensione investe sia il magistrato che il reo. Sono considerazioni che si distendono su orizzonti larghi (§§ 1-2), i quali sembrano rimpicciolire la trasgressione avvolgendola da ogni parte, e che con il loro ritmo raccolto e pensoso premono sul governatore, sospingendolo ad una disposizione di spirito più conciliante. Confidenze ed aforismi s'intrecciano per sopire ogni indurimento, predisponendo il magistrato ad accogliere con longanime indulgenza la richiesta di una valutazione benigna.

(184) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LII, 433: « La Chiesa brilla più dello splendore del sole ed i suoi persecutori sono coperti di tenebre perpetue »; LVI, 30: « La potenza della Chiesa arriva fino ai cieli »; LXII, 21: « La virtù è secondo natura, mentre il vizio è contro natura, come lo sono la malattia e la salute ».

gorio il Vecchio respinse un ufficiale imperiale nella minuscola Nazianzo (185); Basilio avrebbe fatto retrocedere Valente a Cesarea (*Or.* XLIII, 46-52; cfr. 56-57). Certo quelli erano « vescovi »! Allo stupore del prefetto Modesto, il quale asseriva che nessuno gli aveva mai replicato con tanta franchezza (186), Basilio ribatté: « Forse non ti sei mai imbattuto in un vescovo! » (187). E Gregorio si sapeva della medesima tempra: infatti in *Or.* XXII, 9 pose se stesso come uno scoglio immobile dinanzi a tutte le mareggiate, inflessibile tanto alle critiche quanto alle adulazioni (188): sua linea era la consapevolezza della coscienza. In *Or.* XLII, 11 si abbandona ad una contemplazione gaudiosa della sua Chiesa, trasfigurata in una perfezione ideale: è un momento di sogno, in cui il vescovo scorge il frutto splendido della sua semina.

FRANCESCO TRISOGLIO

(185) *Or.* XVIII, 32 coll. 1025 C 4 - 1028 A 11; poco dopo, in 34 coll. 1029 B 13 - 1032 A assunse una fiera posizione dinanzi ad un altro intervento indebito e minaccioso negli affari ecclesiastici. Mostrava un'inflessibilità forte e pacata; conosceva il diritto e lo difendeva senza esitazioni; non sfidava e non cedeva. Non misconosceva né l'autorità del governatore né la propria, in una perfetta misura di intelligenza e di coraggio.

(186) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LXIII, 42: « Chi non teme la morte è fuori dalla tirannide del diavolo... Quando uno ha il coraggio di disprezzare la propria vita, di chi sarà ormai più schiavo? Non ha paura di nessuno... è più alto di tutti, è più libero di tutti ».

(187) *Or.* XLIII, 50 coll. 560 D 3 - 561 A. La fierissima replica ha due direzioni, pur colpendo sempre una debolezza: insufficienza imperiale, che nulla può contro una coscienza tetragona, ed inettitudine di molti vescovi, che svigorivano quella dignità degradandola.

(188) In *Epist.* 47, 2 ritrae Basilio, vescovo, di fronte a meschine rivalità ed intralci, « come collocato su di un'alta ondata » nell'atto di rimanere « incrollabile, in mezzo all'agitazione degli altri ». Era la vigorosa rappresentazione di come Basilio poteva e sapeva essere e di come avrebbe dovuto essere qualsiasi vescovo di forte nerbo.

IL CENTENARIO DELL'ENCICLICA «RERUM NOVARUM» DI LEONE XIII

(15 maggio 1891-1991)

1) *Gli antefatti e le proposte dottrinali.*

L'enciclica *Rerum Novarum*, di cui si celebra quest'anno il centenario (1891-1991), rappresenta nella storia del magistero pontificio un momento coraggioso e quasi l'inizio di una nuova stagione di frequente intervento nelle vicende sociali di questo ultimo secolo. Ciò è abbastanza noto e non ha bisogno di essere illustrato (1). Meno noto invece è il ruolo di un approdo che essa assume nella storia del sec. XIX; non ci riferiamo ai molti atti magisteriali solenni dei Concili e dei Sommi Pontefici nei secoli XII-XVIII. Essi sono pochi ma non per questo insignificanti (2). A differenza dei provvedimenti precedenti che

(1) Pio XI nella enciclica *Quadragesimo anno* (1931) ne ricordava il carattere anticipatore e preveggente dei tempi nuovi (AAS. XXIII, 1931, 177-228). Pio XII nel radiomessaggio della Pentecoste del 1941 salutava la *R(erum) N(ovarum)*, come un documento più presago che profetico dei bisogni sociali della nostra epoca. Giovanni XXIII nell'enciclica *Mater et Magistra* riconosceva in essa un «gesto di ardimento nei nuovi tempi» (n. 7-9).

(2) Basterebbe accennare alla risposta di Alessandro III al vescovo di Genova nella lettera *In civitate tua* (1159-1181) per frenare l'abuso usurario dei commercianti in spezie; la scomunica agli usurai di professione nel Concilio Laterano II (1139). La pena fu ribadita nel Concilio di Vienne (Francia) (1311-1312). Ancora, la condanna dello schiavismo dei Pontefici post-Tridentini e l'enciclica di Benedetto XIV nel 1751 *Vix pervenit* in cui il grande Pontefice canonista interveniva nella disputa tra due studiosi veronesi sul problema della liceità del modico profitto nelle transazioni economiche: il moralista Ballerini e il Conte Maffei. Poi Gregorio XVI, Pio IX, ecc.

avevano come referente il problema del commercio e del profitto bancario, la *RN* si doveva confrontare con una società, che, dopo l'invenzione del vapore (Watt, 1769) e dell'elettricità (Volta, 1800) si avviava alle cosiddette rivoluzioni industriali, e modificava non solo l'organizzazione sociale con l'urbanesimo, ma anche le strutture della produzione e della distribuzione della ricchezza. Quando Leone XIII promulgò la *RN* erano già diffusi il capitalismo e il comunismo sia come ideologie sia come prassi più o meno conservatrici e rivoluzionarie.

Prima ancora che Leone XIII intervenisse con tutto il peso del suo prestigio personale e dell'autorità pontificia, molti cattolici si erano sentiti profondamente provocati dalle ingiustizie e dalle violenze della nuova società che stava emergendo, anche nel campo del lavoro, della produzione e della distribuzione delle ricchezze. Non si trattava solamente di interventi personali come la lettera pastorale del Vescovo De Croy del 1838 sulla tutela del riposo domenicale e contro lo sfruttamento dei fanciulli nella diocesi di Rouen in Francia, o la lettera di Mons. Rendu che dalla Savoia si rivolgeva al Re Carlo Alberto nel 1841 per la tutela degli apprendisti, o il primo contratto lavoro stipulato tra S. Giovanni Bosco e un datore di lavoro in favore di un giovane operaio a Torino nel 1845.

Oggi la storiografia assume come oggetto di inchiesta i cosiddetti « movimenti cattolici » (3) o « cattolicesimi sociali » (4), ossia quei gruppi organizzati nella società industrializzata del sec. XIX che in diverse forme e secondo le concrete situazioni nazionali aspiravano a opporre alla società agnostica liberalmassonica i principi sociali del cristianesimo.

Le forme concrete di attivismo e di compatezza si realizzavano in pellegrinaggi di lavoratori a Roma, nei congressi Eucaristici, nelle riunioni annuali in vari centri d'Europa come Liegi, Friburgo in Svizzera, nonché nelle opere di carità e nella diffusione di giornali o riviste di netta ispirazione cattolica. Benché l'incidenza di questi movimenti disgraziatamente appa-

---

(3) Come ad es. si può rilevare anche solo nel titolo dei due volumi: *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Torino 1981, ove interloquiscono diversi specialisti di storiografia della società italiana del sec. XIX, cfr. in particolare MARIO BELARDINELLI, *Per una definizione di movimento cattolico*, ib., vol. I, pp. 2-13.

(4) Cfr. OSKAR KOEHLER, *La formazione dei cattolicesimi nella società moderna*, in HUBERT JEDIN, *La storia della Chiesa*, vol. IX, trad. ital., Milano 1975, pp. 223 segg.

risse « la retroguardia della società... in realtà era l'avanguardia » (5).

Oskar Koehler distribuisce lo schieramento dei movimenti cattolici europei in due categorie: a) i movimenti che operavano in Stati di tradizione cattolica: Spagna, Portogallo, Italia, Francia, Belgio, Impero Austro-Ungarico; b) gruppi minoritari in Stati a prevalenza protestante (Germania, Svizzera, Inghilterra, Olanda). I primi in generale erano vincolati dalla tradizione e assumevano un atteggiamento conservatore; i secondi, non essendo vincolati da fattori politici, apparvero subito come disposti ad accogliere le trasformazioni sociali e puntare sulla difesa apertamente democratica dei lavoratori.

Si deve ancora osservare che più cresceva la potenza del capitale e l'industrializzazione e perciò la proletarizzazione, più il fronte operativo cattolico si spostava dal settore puramente operaistico a quello sociale; la questione « operaia » insomma gradualmente coinvolgeva anche la questione « politica »; né deve stupire il fatto che alcuni dei più rappresentativi protagonisti dei movimenti assumessero atteggiamenti romantico-rivoluzionari come l'abate belga Daens che focosamente giudicava la *RN* come insufficiente per il progresso sociale; eletto deputato di Alost, per i suoi eccessi depose l'abito clericale (6). Così il sacerdote germanico Franz Hitze (1851-1921), non solo fu il primo a studiare Marx ma si spinse, specialmente nei suoi primi scritti, a formulare teorie vicine al marxismo (7).

Di fronte alla progressiva scristianizzazione delle masse operaie, Leone XIII nell'enciclica *Libertas*, in attesa di tempi migliori indicò la « sopportazione » (« tolerantia ») come situazione provvisoria e come « modus vivendi » con la società liberale borghese; in campo sociale puntò sul concetto di proprietà privata, fondata sul diritto naturale per la tutela della libertà personale e il suo perfezionamento. L'idea della proprietà era ancora « agraria » e non implicava direttamente il rapporto lavoro-produzione industriale, ma non lo escludeva. Era un modo per contrastare l'avanzante socialismo. Ma se queste erano le idee al vertice, quali erano i progetti dei movimenti cattolici?

(5) ID., art. cit., p. 225.

(6) LUIGI TODESCO, *Storia della Chiesa*, vol. V, 5.a ed., Torino 1951, p. 374.

(7) OSKAR KOEHLER, art. cit., p. 241. Da noi è nota la figura di un altro sacerdote, Romolo Murri, discepolo del marxista A. LABRIOLA (che verso il 1892 pubblicò il primo saggio italiano comunistico, *La concezione materialistica della storia*, 2.a ed., Bari 1946). Murri, come si sa, nel 1894 fondò la rivista « Critica sociale » in collaborazione con d. Davide Albertario, F. Meda, d. Sturzo; poco dopo fu deposto dallo stato clericale.

2) *Le proposte e le teorie sociali dei movimenti cattolici.*

Le idee che Leone XIII propose nella *RN* erano state discusse dagli esponenti dei vari movimenti cattolici; in alcune nazioni Europee si trattava, in certo qual senso, di scuole. Le più cospicue furono quella tedesca, francese, italiana, austriaca. Una breve esposizione costituisce senz'altro quella premessa che poi è anche l'« approdo » di cui si è fatto cenno all'inizio.

Iniziamo dalla scuola tedesca non perché in ordine cronologico preceda altre teorie o proposte, ma per un certo vigore, legato al partito politico cattolico del « Centro » all'interno dell'Impero prussiano. La figura che subito si affaccia è W. van Ketteler (1811-1877) che da cappellano iniziò il suo apostolato caritativo attraverso le Conferenze di San Vincenzo, ma poi, incalzato da crescenti difficoltà della classe operaia, nel 1843 pubblicò (cinque anni prima del *Manifesto* di K. Marx) il programmatico saggio: *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (Magonza). Nel 1848 si diede all'azione sociale fondando le « Società dei lavoratori » (« Handwerwerksgesellen »); dopo il 1848, eletto Vescovo, si diede all'azione episcopale, soprattutto nel ristrutturare il seminario. Nel 1857 con la crisi economica, i suoi pensieri si arricchirono al contatto con il crescente influsso del marxismo nella socialdemocrazia. Eletto deputato nel 1873 si prefisse di combattere il principio della lotta di classe, proponendo una legislazione di orientamento corporativo; ma il « Centro » non fu unanime.

Intanto i gruppi cattolici in Renania erano così forti che Marx in visita alla regione, ne scrisse ad Engels, dichiarandosi inquieto per la presenza dei « cani » (i sacerdoti cattolici), che si dovevano eliminare.

Intanto nel 1869 un altro sacerdote, E. Cronenberg, fondò la « Arbeitsverein » (« Associazione del lavoro »), sostenendo che la gestione di queste associazioni si doveva affidare ai laici. Nel 1875 ad Aquisgrana questa « Associazione » assunse un peso notevole sul piano politico, tanto che nel 1877 il lavoratore J. Stötzel fu eletto deputato nel parlamento; la forza delle « Associazioni operaie » cattoliche, sotto la spinta del sacerdote F. Hitze assunse proporzioni notevoli fino ad approdare nel 1892 ad un'unica confederazione nazionale cattolica dei lavoratori; lo scopo di questi gruppi era certamente teso alla formazione religiosa, ma questa veniva considerata come condizione per una azione incisiva del sindacato cattolico nel mondo del lavoro. Si avanzò anche la idea della organizzazione professionale, ma

anche quella dello sciopero come difesa legittima contro l'oppressione padronale.

La vivacità delle « Associazioni cattoliche del lavoro » che peraltro erano numericamente inferiori ai potenti sindacati socialisti e comunisti, nonostante i grandi progetti, ebbe una risonanza irrilevante.

Più complessa è la presenza dei movimenti francesi; essi avevano dietro le spalle l'azione caritativa di Ozanam, quella dottrinale di Bouchez, un convertito dalla carboneria e dal positivismo comtiano. Ma con lo sviluppo industriale, a muoversi in direzione più concreta furono, non già i sacerdoti, (come in Germania), ma i laici provenienti dalle piccole aziende, specialmente tessili del settentrione. Ricordiamo Léon Harmel (1824-1915), infaticabile organizzatore di pellegrinaggi di lavoratori a Roma; possedendo una azienda, la organizzò in modo paternalistico. Era di idee monarchiche, fedele al « Sillabo » e in genere a Roma; le sue idee sociali erano legate a quelle del sociologo Le Play (1806-1882) con una accentuazione sul sindacato; egli infatti riteneva che per giungere alla collaborazione corporativa tra lavoratori e padroni, il sindacato fosse la via preliminare; a tal fine fondò il « Conseil professionnel » (1888) come organo strutturale del lavoratore all'interno della azienda.

Le idee di Harmel trovarono resistenze in due grandi cattolici: A. De Mun (1841-1913) e La Tour du Pin (1834-1924). Questi due cattolici militanti avevano provato gli orrori della « Comune » di Parigi del 1871 e perciò vi opposero con tutto il loro entusiasmo una certa genialità dottrinale. De Mun fondò i « Cercles catholiques d'ouvriers » come leghe di contadini e operai capaci di resistere il dilagante capitalismo. Il secondo fu consigliere di Leone XIII; ma la politica del Pontefice in quel momento era di pacificazione dei cattolici francesi, divisi in monarchici e repubblicani; perciò dissuase De Mun a fondare un partito cattolico anti-repubblicano (come più tardi farà Maurras). Non si trattava solamente di opzioni ideologiche ma di risposta alla tracotanza ultra-democratica della Repubblica anticlericale; si comprende come il Vescovo di Angers, Ch. F. Freppel (1827-1891) proponesse forme organizzative cattoliche dei lavoratori in funzione rivoluzionaria, contro ogni interventismo statale nel campo della industrializzazione e della legislazione in materia di lavoro-capitale.

In Belgio il Vescovo Dutrelieux, coadiuvato da altri collaboratori, organizzò i sindacati in modo diverso da quello francese specialmente con la fondazione della « Ligue démocratique

belge » con tendenze pragmatistiche più sindacaliste che corporative. Liegi, ove Dutrelieux era Vescovo, divenne la sede dei convegni internazionali annui dei cattolici europei militanti nel mondo del lavoro. Il movimento belga ebbe l'appoggio di mons. Mermillod e della scuola svizzera di Friburgo (8).

La scuola italiana possedeva come eredità dottrinale le opere di L. Taparelli d'Azeglio e di p. L. Liberatore S.J. e l'indirizzo fenomenologico di De Maistre (9).

Nel 1871 i cattolici si riconobbero nell'« Opera dei Congressi » come organo promozionale delle iniziative caritative, politiche e culturali ma anche come baluardo contro la politica liberal-massonica del tempo. Sotto il profilo dottrinale, il più grande esponente del pensiero sociale cattolico fu Giuseppe Toniolo (1845-1918) che nel 1878 veniva promosso come professore straordinario di scienze politiche a Modena e nello stesso anno a Pisa; l'ordinariato gli fu concesso solo nel 1884. I suoi studi divaricarono sul piano storico e su quello teoretico; nel settore storico egli tracciò alcune linee che sarebbero state proseguite dal suo giovane e brillante alunno tedesco Werner Sombart; sul piano dottrinale egli (che a Padova si tenne a contatto con le proposte sociali tedesche) si occupò del sistema organizzativo del lavoro che potesse da una parte rompere le barriere dell'egoismo capitalista; dall'altra, contrastare l'eccessiva ingerenza dello Stato socialista o borghese nella proprietà privata. Le sue opere anche oggi costituiscono punti di riferimento per la concezione cattolica del sistema corporativo economico-politico (10). Ma per Toniolo la « corporazione » assume un ruolo anche politico, in quanto non solo fonde gli interessi economici delle due classi produttive: imprenditori-lavoratori, ma tutela il bene comune in funzione politica mediante il « fascio federale », ossia mediante la unione delle varie categorie corporate in organi di stato. Così il « sistema economico corporativo » si erge a « regime corporativo politico » in cui le forze economi-

(8) G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire*, Roma 1964; J. SCHASCHING, *Die soziale Botschaft der Kirche*, 2.a ed., Vienna 1963. Da ricordare di LA TOUR DU PIN l'importante e programmatico saggio, *Vers un ordre social chrétien*, Parigi 1883.

(9) DARIO COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova 1987, pp. 1-98, specialmente a pp. 29-30.

(10) G. TONIOLO, *Problemi, discussioni intorno alla costituzione corporativa delle classi lavoratrici*, 1883. Per distinguere la « corporazione » moderna da quelle medioevali, Toniolo usa i termini « neo-corporazioni » o anche « sodalizi corporativi » (cfr. G. LEGITIMO, *Sociologi cattolici italiani*, Roma 1963, p. 307).

che sostituiscono il parlamento (11). Toniolo riteneva che così si veniva a sottrarre al capitalismo il suo strapotere, così come abolendo la lotta di classe, si toglieva al comunismo le armi dalle sue mani.

Nel 1891 fondò la « Unione italiana per gli studi sociali » e nel 1893 la *Rivista Internazionale di scienze sociali e ausiliarie.* Con La Tour du Pin fu consigliere di Leone XIII nella preparazione della *RN.*

La scuola austriaca, infine, non fu anti-repubblicana (come in Francia), ma piuttosto rivoluzionaria per la sua polemica al regime asburgico e al conservatorismo baronale. Gli uomini che propugnarono le nuove idee cattoliche in campo sociale furono dunque in radice mossi da simpatie per il socialismo. Essi furono Franz Küfstein, i conti Revertera e Belcredi, ma soprattutto i due convertiti dal luteranesimo: Blome e Carl von Vogelsang (1818-1890). Quest'ultimo, convertitosi nel 1850, divenne redattore del quotidiano viennese « Vaterland »; nel 1875 iniziò una serie di articoli che, in contrasto con il titolare della testata, propugnava il « Berufsstandliche Ordnung » ossia l'« ordine corporativo » o anche organizzazione professionale dell'economia. Il suo sistema dunque non costituiva un compromesso tra capitalismo e socialismo, bensì (come poco dopo dirà Toniolo) una riforma del liberalismo economico mediante l'unione tra capitale e lavoro. Ciò comportava una forma di democrazia politica che attribuisce il diritto di voto non già al censo, ma alla capacità produttiva. Vogelsang, che aveva studiato Marx, riteneva però che gli eventuali contrasti tra capitale e lavoro non si debbono affidare al mercato; se tutto dipende da un contratto di diritto naturale, il lavoro non è merce contrattabile.

Con queste idee cadeva la proposta di Albert de Mun dei « sindacati misti » per le eventuali contese, ma una importante funzione veniva attribuita all'intervento dello Stato come mediazione degli interessi delle due forze produttive.

A conclusione di questa carrellata storica sulle diverse idee

(11) IB., p. 322. Cfr. A. BOGGIANO PICO, *L'organizzazione professionale e la rappresentanza di classe,* Torino 1903. Oggi le voci « corporativo » e « corporativismo » in Italia vengono demonizzate come rigurgito fascista; ma questo significato non è cattolico, bensì hegeliano. G. F. HEGEL in *Lineamenti di filosofia del diritto* (trad. ital., Bari 1965), oppone la corporazione (come gruppo chiuso egoisticamente nei suoi interessi) alla società civile e soprattutto allo Stato (IB., parr. 252, pp. 208-209). E' evidente che l'ignoranza dei giornalisti e la doppiezza del marxismo hanno avuto un ruolo importante per demolire o screditare una delle intuizioni più feconde del pensiero cattolico.

economico-sociali dei movimenti cattolici europei, si può fin da ora asserire che Leone XIII si trovò di fronte a vari indirizzi, ricchi di idee, talora contrastanti: i punti scottanti erano: il rapporto tra lavoro e capitale, tra produzione e mercato, tra impresa e Stato. Vedremo come Leone XIII seppe assumere gran parte di queste idee ma non pronunciandosi in modo perentorio su tutte le soluzioni proposte.

3) *La stesura dell'enciclica e il suo contenuto.*

Da quanto si è esposto, risulta che da ogni parte d'Europa si erano levate espresse richieste perché il Sommo Pontefice intervenisse con un documento che fosse la « magna charta » dei cattolici in un momento così tumultuoso della storia. In Italia l'« Opera dei Congressi » a Modena nel 1879, a Napoli nel 1883, a Lucca nel 1887 si era espressa in tal senso. Carl von Vogelsang dal suo castello di Haid nel 1883 votava con i congressisti le cosiddette « Tesi di Haid », ossia una specie di programma di riforme economico-sociali con una violenta requisitoria contro il capitalismo e il socialismo. A Roma venivano spesso sia Toniolo, sia La Tour du Pin, ma anche due eminenti personalità dalla Svizzera: l'on. Decurtins e il card. Mermillod. A quest'ultimo Leone XIII nel 1882 diede incarico di organizzare un comitato di studi da cui nacque « l'Unione di Friburgo » di cui facevano parte i migliori studiosi del tempo (circa 40).

Così nel 1888 Leone XIII decise di preparare l'importante documento chiamando a collaborarvi in prima linea studiosi di Roma; e come seconda fonte di consiglio, le personalità sopra citate. La prima stesura dell'enciclica si deve al P. Liberatore, professore emerito del Collegio Romano (ora Università Gregoriana); la prima stesura fu rivista e tradotta in latino da due insigni latinisti di Curia, mons. Boccali e mons. Volpini, con la assistenza dottrinale dei card. Zigliara e Mazzella. La terza e definitiva redazione si deve ancora a P. Liberatore (12).

Il testo definitivo contiene tre parti: a) *nella prima,* si denunciano quattro mali sociali che affliggevano la società alla fine del sec. XIX e cioè l'abolizione delle corporazioni antiche senza che si fosse provveduto a sostituirle con organizzazioni degne del lavoratore nell'epoca industriale, la laicizzazione delle

(12) OSKAR KOEHLER, art. cit., p. 244, nota 61.

legislazioni e delle istituzioni sociali, l'usura divorante e i grandi monopoli (nn. 7-8); b) *nella seconda parte* si condanna il socialismo per i suoi errori e i suoi misfatti e in particolare per l'abolizione della proprietà privata a danno dello stesso lavoratore (nn. 11-28); c) *nella terza parte,* si indicano tre rimedi fondamentali e cioè la dottrina sociale della Chiesa, l'intervento equo e moderato dello Stato nelle questioni socio-economiche, la tutela delle « associazioni professionali » (nn. 29-97) (13).

L'enciclica esaminata così in filigrana non sembra offrire tematiche degne di particolare rilievo a cento anni di distanza; eppure una attenta lettura (anche in traduzione italiana, sullo elegantissimo testo latino) manifesta problematiche degne di opportune annotazioni.

4) *Annotazioni critiche sulla natura dell'enciclica.*

Quando la *RN* fu promulgata il 15 maggio 1891, le reazioni peggiori vennero dai socialisti. La rivista milanese « Critica sociale », fondata qualche mese prima, si rivolge al « sig. Pecci » come al paladino dello sfruttamento della Chiesa, ma già prossima alla fine (14). In generale però essa fu accolta con favore da tutto lo schieramento cattolico, sia pure con sfumature diverse.

A cent'anni di distanza dall'evento, ci poniamo una preliminare questione sulla natura del documento, sulla base dei destinatari, dell'oggetto e delle fonti.

A) Anzitutto l'*enciclica nel preambolo (n. 2) non si rivolge a nessuna categoria particolare*; anzi poco più avanti prefiggendosi di trattare una questione che « interessa tutto il mondo » (n. 3), essa viene implicitamente ad affermare che non si dirige ai soli cattolici ma a tutti « gli uomini di buona volontà » come oggi si suol dire. Per di più nel prosieguo del preambolo si afferma che la questione « è difficile e pericolosa. Difficile

(13) Cfr. FRANCO BIFFI, *La "Rerum Novarum" enciclica di Leone XIII sulla questione operaia,* introduzione e note e commento di don Franco Biffi, Lugano 1961.

(14) Cfr. L. TODESCO, op. cit., p. 372. L'A. riporta una nota del cattolico F. Meda, il quale commentò la virulenza verbale dei socialisti come un appoggio indiretto alla RN in quanto in definitiva si voleva che la voce del « Bianco vegliardo non si disperdesse nel deserto » nella lotta contro la borghesia scettica e gaudente. Il socialismo temeva piuttosto una concorrenza nella lotta ideale per il riscatto del proletariato (IB.).

perché è arduo determinare le relazioni tra *proprietari e proletari*, tra capitale e lavoro, i precisi confini. Pericolosa, perché *uomini turbolenti* ed astuti s'argomentano ovunque di falsare i giudizi e volgere la questione stessa a sommovimento dei *popoli* » (n. 6). È chiaro che l'enciclica non ha come destinatari né solo i prelati della Chiesa cattolica, né solo i cattolici, ma tutti gli uomini e tutti i popoli. È dunque una enciclica ecumenica, dichiararla un documento di ghetto è una menzogna.

B) Un secondo elemento da esaminare è l'oggetto, costituito dal sottotitolo dell'enciclica: « la condizione operaia »; ma anche dal tema che è svolto nella terza parte di *RN*, ove Leone XIII discute dei poteri e dei limiti dello Stato in genere nell'ambito delle questioni del lavoro, della distribuzione delle ricchezze, degli scioperi (nn. 65-75). La condizione operaia, ossia la situazione socio-economica dei lavoratori (contadini e operai) riguarda uno stato di fatto da esaminare sotto il profilo della giustizia commutativa, distribuita e generale. Similmente il potere e i limiti dell'autorità dello Stato e dei governi è un problema squisitamente di giustizia, in quanto ogni potere politico tende al bene comune, il quale consiste in un rapporto dinamico di pace nell'esercizio delle virtù; anche questo tema dunque è di natura squisitamente etico-sociale. Consegue che lo oggetto in questione riguarda l'ordine sociale temporale; ora l'ordine temporale nel suo stesso concetto rinvia ad un ordine meta-temporale come a suo termine e fine ideale. Da cui la logica conseguenza che ogni filosofia politica immanentistica, compromette la stessa definizione di « bene comune ». Come osserva James Schall, una politica infra-mondana anti-metafisica si trasforma in un fanatismo per il benessere, per il progresso al di fuori di ogni tensione morale con la sconfitta della stessa giustizia (15). È ciò che la *RN* esprime al n. 94, dove si afferma che la « disciplina sociale » è subordinata al perfezionamento religioso e morale dei singoli e delle associazioni degli operai. Infatti « ... tali associazioni tralignerebbero in altra natura e non si avvantaggerebbero molto da quelle in cui della religione non suol tenersi conto alcuno » (*ib.*). Senza Dio, i doveri gradualmente si smarriscono. Al contrario « posto nella religione il fondamento degli statuti sociali, è aperta la strada a regolare le mutue attinenze dei soci per la tranquillità della loro convivenza e per il loro benessere economico » (*ib.* n. 95).

(15) JAMES V. SCHALL, *The Politics of Haeven and Hell, Christian Themes from classical, medieval and modern political Philosophy*, Lahnam, New York, London, 1984, p. 280.

La religione (e pertanto la teologia politica) relativizza tutti i poteri e tutti i sogni politici di un paradiso in terra; inoltre essa non ha come scopo di definire *che cos'è* la giustizia, ma *quando si deve fare* (16). La *RN* è dunque un documento di una profondità insospettata.

C) Un terzo problema dobbiamo esaminare, quello delle fonti, ossia dell'esame dell'origine dei principi che sostengono l'argomentazione pontificia. Esse sono due: i principi etico-sociali del Vangelo e quelli del diritto naturale. Il problema implica altri due problemi: a) che carattere assume il magistero pontificio; b) che funzioni assumono le due fonti.

Quanto al primo quesito, il magistero di Leone XIII (e di tutti gli interventi pontifici) è un diritto e un dovere del « ministero apostolico » (n. 5) del Capo della Chiesa Cattolica allo scopo di fornire direttive a tutti i membri della Chiesa Cattolica (n. 4) nell'ambito dei problemi socio-economici, ma anche di dichiarare le verità della giustizia e dell'equità, ossia i principi del diritto naturale a tutti i popoli. Non si tratta dunque di un atto di dominio politico giurisdizionale, ma di un servizio per la Chiesa e per l'umanità. Vedremo più avanti in quale misura questo carattere del magistero sia stato frainteso anche in tempi recenti. Per ora basta notare che se la fonte del magistero fosse limitata al Vangelo, si avrebbe una contaminazione del piano di salvezza con la temporalità (come sostengono i protestanti). Se d'altra parte l'unica fonte fossero solamente i principi del diritto naturale, si correrebbe il rischio di assumere una certa teologia del diritto naturale, e perciò di una corrente di pensiero limitata ad un tempo e ad un settore geografico determinato. Osserviamo però che la separazione delle due fonti o renderebbe il magistero inefficace ed eterogeneo rispetto all'ordine della creazione, o limiterebbe il magistero ad un insegnamento provvisorio e ideologico. La prima obiezione è sollevata dai protestanti come ad es. Roger Mehl (17), dal cattolico A. M. Knoll (18) e da altri pensatori che negano

(16) E' l'osservazione di JACQUES ELLUL, il filosofo calvinista che insegnò molti anni filosofia del diritto a Bordeaux; egli osserva che quando la politica bandisce la Chiesa, il governo aspira a trasfigurarsi in Chiesa, ma una Chiesa mondana e pagana *(L'Illusion politique,* trad. ingl., Vintage, 1972, p. 21). Si potrebbe aggiungere che così, la politica diviene teologia, anzi dogmatica.

(17) ROGER MEHEL, *Pour une éthique sociale chrétienne,* Ginevra, 1967, pp. 17 segg. Così Barth, Ricoeur, ecc.

(18) A. M. KNOLL, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht, Zur Frage der Freiheit,* Neuwied, Berlino, 2.a ed., 1968, pp. 76 segg.

al Vangelo ogni regolazione della realtà creaturale: la famiglia, le associazioni, lo Stato (19).

La seconda difficoltà è stata avanzata dal cattolico Franz-Xavier Kaufmann (20) secondo cui il diritto naturale del magistero pontificio è una ideologia, scaturita dalla teologia italiana del sec. XIX e assunta dal magistero pontificio allo scopo di « motivare la diversità della concezione cattolica del mondo e contemporaneamente di spiegare il suo relativo insuccesso nell'ambito profano » (21).

Non è questo il luogo di rispondere alle due obiezioni in modo esauriente; bastino due cenni. Quanto alla prima, è noto il principio tomistico (che riassume tutta la tradizione cattolica): « Gratia non destruit sed perficit natura »; in altre parole tra rivelazione e ragione, tra fede e verità naturale, tra Grazia e natura non vi è opposizione, e pertanto il Vangelo regola non soltanto la salvezza eterna, ma anche la storia umana. Gesù infatti ha dichiarato di non essere venuto ad abolire, ma a portare a compimento la legge (*Mt* 5, 17), ossia i precetti dell'ordine morale naturale come sono contenuti nel decalogo.

Quanto alla seconda, è sufficiente ricordare che quando Leone XIII dichiara che le « organizzazioni » o « corporazioni » sono di diritto naturale (86-87) non appoggia la sua argomentazione se non su basi scritturistiche e su vaghi richiami ad un « istinto di questa naturale inclinazione ». Ora è noto che questa tesi non è una scoperta di P. Luigi Taparelli (come vorrebbe far credere il Kaufmann) (22), ma risale a tutta la filosofia classica e cristiana; i « gruppi professionali » furono ammessi da Platone (23), da Aristotele (24) (che perfezionò l'idea platonica); tale insegnamento si ritrova sviluppato e ulteriormente perfezionato dall'Aquinate (25), e rimase eredità del pen-

---

(19) Cfr. J. M. AUBERT, *Pour une théologie de l'âge industriel*, Parigi, 1971, pp. 312-315.

(20) FRANZ-XAVIER KAUFMANN, *Theologie in soziologischer Sicht*, trad. ital., Brescia, 1974, pp. 98-112.

(21) ID., p. 109.

(22) ID., p. 98. Enfaticamente l'A. blatera quando afferma: « ... la dottrina del diritto naturale ... fu fino al Pontificato di Pio IX dottrina teologica e non dottrina ecclesiastica ».

(23) PLATONE, *Rep.* II, 13-14; III, 21; VIII, 15-16.

(24) ARISTOTELE, *Politica*, VII, 8-10.

(25) *Summa Theol.* I, 47, 3; *Contra Gentes* II, 39.

siero cristiano (26). Quanto al carattere giusnaturalistico della proprietà privata, asserito in *RN*, rinvio a studi appropriati. Checché sia stato detto sulla presunta fonte non-tomistica dell'insegnamento leonino al riguardo, nessuno può negare la sua derivazione dalla tradizione tomistica e cristiana (27).

5) *Alcune interpretazioni tendenziose della* Rerum Novarum.

Le precedenti annotazioni sulla natura della *RN* ci conducono a questa sintetica affermazione: l'enciclica leonina fu *ecumenica* nei destinatari, *esortativa* nell'oggetto socio-economico, *dottrinale* nelle fonti. Per queste tre qualifiche sfugge alla qualifica di ideologia: infatti l'ideologia è il sistema che interpreta il reale sociale e storico anche se non riesce mai ad attuare i suoi progetti; essendo una aspirazione ideale, si scontra con la crudezza del divenire storico a motivo del suo carattere ipercritico che per un verso la forza e spinge ad un adattamento esteriore, ma per l'altro, mantiene nascoste le sue intenzioni (28). L'ideologia per metà è una auto-illusione e per metà è una ipocrisia.

Ora la *RN* appellandosi a tutti gli uomini non teme di accostarsi a tutti, non sentendosi affatto in posizione di « ghetto ». Essendo esortativa, non nasconde nulla dei mali e delle rette aspirazioni della classe operaia; essendo dottrinale, non ha nulla da nascondere, ma anzi tira fuori dai tesori della sapienza umana e cristiana la verità dell'uomo e della società. Non è né un auto-inganno, né ipocrisia. In particolare l'appello di Leone XIII al diritto naturale di chiara ispirazione tomista, non imponeva una antropologia nuova; il tomismo fioriva da almeno cent'anni (29). Non si potrebbe perciò considerare co-

(26) Cfr. J. MESSNER, *Die Berufstandische Ordnung*, Vienna, 1936; J. ASPIAZU, *El Estado corporativo*, Madrid, 1934; J. JARLOT, *Le regime corporatif*, Parigi, 1938; A. MULLER, *La politique corporative*, Bruxelles, 1935; ecc.

(27) DARIO COMPOSTA, *Natura e ragione*, Zurigo, 1971, p. 102-104; secondo l'Aquinate la proprietà privata appartiene allo « ius gentium » che è una parte della « lex naturalis ».

(28) Cfr. KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, trad. ital., Bologna, 1957, 211 segg. Questo autore ebreo e marxista reca l'esempio del precetto dell'amore fraterno in una società servile; l'ideologia della carità in un sistema illiberale — egli afferma — o è in buona fede e allora è una ideologia; o è in mala fede, e allora è ipocrisia.

(29) Rinvio il lettore agli atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, tenutosi a Roma in occasione del centenario dell'enciclica leonina sul tomismo *Aeterni Patris*. Cfr. DARIO COMPOSTA, *L'enciclica "Aeterni Patris" di Leone XIII e il suo significato storico*, in « Euntes docete », XXXIII, 1980, 2, pp. 299-328.

me simulazione e ipocrisia ciò che era e rappresentava l'insegnamento del tomismo nelle Filippine, in Ecuador, e in gran parte di Europa.

Ma se la *RN* non fu una ideologia, sarebbe stata per caso una utopia? È questa l'interpretazione che ebbe una certa diffusione dopo la crisi post-conciliare del Vat. II.

Incomincio con la tesi di Oskar Köhler già citato più volte, il quale in tono pacato ma non meno assertorio ritiene che Leone XIII fu mosso da un progetto universale, da un orientamento centralistico, da una sua speranza in grandi conversioni che danno l'impressione di una volontà di restaurazione (« restauratio » nel testo) la cui forma più grandiosa è espressa nello scritto apostolico *Praeclara gratulationis* (20 giugno 1894). Siamo di fronte ad una utopia, anzi ad « una di quelle utopie senza le quali non esiste grandezza storica » (30).

Questa tesi fu esposta nell'edizione tedesca del 1973.

Tre anni prima J. Comblin nel suo saggio *Théologie de la Révolution* (Parigi 1970) aveva già sostenuto (come dirà Kohler tre anni dopo) che Leone XIII fu un opportunista che colse tutte le occasioni per affermare la centralità di Roma pontificia mediante atti di violenza, di incompetenza, di scarsa preveggenza. Non stupirà se tali affermazioni di sacerdoti cattolici siano state sfruttate anche da marxisti, come da noi Giovanni Miccoli che nella sua *Storia d'Italia* (Torino, 1973) accredita la idea che Leone XIII sia stato il padre del clerico-moderatismo e persino del clerico-fascismo in quanto avrebbe manovrato un'azione organica di neo-temporalismo integralista per riconquistare la società perduta da un punto di vista cattolico (31).

Ma il saggio più violento ed acrimonioso contro Leone XIII

---

(30) OSKAR KOEHLER, art. cit., p. 27. L'A. parla perciò di « tragico insuccesso ».

(31) Vi rispose FAUSTO FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Roma, 1977. L'accusa di violenza attribuita a Leone XIII nel « ripulire » le università romane da anti-tomisti è una invenzione di comodo. Dopo l'*Aeterni Patris* egli tollerò che al Collegio Romano (ora Gregoriana) restassero ad insegnare la filosofia suareziana e cartesiana due gesuiti come il P. Tongiorgi e P. Palmieri. Il P. Billot fu cooptato ma non imposto (cfr. P. PAUPARD, *Centenario dell'enciclica "Aeterni Patris"*, in « L'enciclica "Aeterni Patris" di Leone XIII », Napoli, 1979, p. 14).

è stato pubblicato in questi anni da Pierre Thibault (32). Le accuse più sconcertanti sono « oscurantismo scolastico » (p. 34), « machiavellismo dialettico » (p. 145, n. 7), « epurazione tirannica » (p. 64), vera « Canossa intellettuale », vera frode ed ideologia paragonabile solamente al despotismo e alla tirannia di Stalin (p. 231, n. 46).

La tesi di questo A. è che Leone XIII con manovra a tenaglia avrebbe dapprima imposto nel piano teoretico, il tomismo, e nel 1891 le corporazioni e la democrazia sindacale sul piano pratico. Il titolo del volume è significativo: il sapere è in funzione del potere, ossia del « dominium mundi »: insomma una ideologia in funzione di una utopia, quella della ierocrazia medioevale della « Respublica Christiana », ma in quella forma degenerata che gli storici chiamano clericalismo politico reazionario (p. 149).

Un libello di così basso grado culturale non meriterebbe speciale attenzione; tuttavia a questo A. e agli altri basterà ricordare che non solo Leone XIII ma tutti i Pontefici hanno il mandato (non solo l'ideologia o una presunta utopia) di elevare la città terrena agli ideali del Vangelo con ogni mezzo onesto e cristiano. Lo stesso messaggio del Vat. II non si scosta da questo mandato evangelico, anche se la Chiesa e i Sommi Pontefici sanno che tra Chiesa e società civile non potrà mai realizzarsi una identità perfetta. Se poi il medioevo sia un archetipo da far rivivere o un modello di cristianità da ripristinare o « restaurare » nei secoli, è un pregiudizio di chi ignora la teologia della storia e l'oscurità del futuro dinanzi al mistero della salvezza dei popoli. Abbiamo rilevato sopra che la visione cristiana della politica relativizza tutte le utopie e i sogni di paradisi in terra. Accusare perciò Leone XIII di opportunismo e di machiavellismo significa in fondo accusare il Sommo Pontefice di empietà.

6) *Osservazioni conclusive sulla attualità della* Rerum Novarum.

Come si è affermato sopra, Leone XIII nel formulare la sua dottrina non volle approvare come definitivo né il sindacalismo di Harmel né il corporativismo di Toniolo, di Vogelsang e di La Tour du Pin; ma entrambe le posizioni sono presenti,

(32) PIERRE THIBAULT, *Savoir et Pouvoir, Philosophie thomiste et Politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, 1972.

sicché nulla stupisce se le dottrine dei successivi Pontefici abbiano o sottolineato il primo indirizzo (Giovanni XXIII, Paolo VI) o il secondo (Pio XI e Pio XII).

Mi sia consentito però concludere questo breve saggio commemorativo del centenario, mostrando la capacità dottrinale della *RN* a confrontarsi con le ultime novità della nostra società; mi riferisco a ciò che Giovanni Cantone chiama il « neosocialismo » (33) e Roberto De Mattei « cooperativismo leninista » (34). Da una attenta osservazione di certi fatti in superficie, si induce che il socialismo dell'Europa occidentale (Spagna, Francia e parzialmente Italia, Germania e Grecia, ove il Partito socialista ha voce nella politica) e quello dell'Unione sovietica, dopo la « perestrojka » (o ristrutturazione) tendono verso una comune politica e ristrutturazione socio-economica che va sotto il nome di « auto-gestione ». Questo sistema abolisce sia la proprietà privata (personale, familiare o societaria) sia quella comunistica (come era praticata nei regimi marxisti ed è praticata negli Stati di stretta ortodossia comunista come la Cina, Cuba, Vietnam). Alla « nazionalizzazione » si è sostituita la « socializzazione », ossia la distribuzione della proprietà comune a imprese statali, che ne hanno la gestione economica, ma non l'esclusiva proprietà. Da parte occidentale il processo alla socializzazione si opera a piccoli passi (come in Francia); in Unione sovietica per volere impositivo. Mitterand che fonda il suo socialismo non già sui sacri testi di Marx, di Engels e di Lenin, bensì sul socialismo romantico di Saint Simon e Fourier ecc., si propose sin dal 1971 con il suo « Projet socialiste » la eliminazione graduale della proprietà privata, lo svilimento della famiglia, l'ateismo pratico o sradicamento della nazione dalla sua tradizione religiosa e civile (35). Gorbaciov si muove da un fronte opposto ma per un approdo analogo, ossia alla « autogestione » o « socialismo auto-gestionario ». Nella visita a Belgrado nel marzo 1988 dichiarò che il modello autogestionario, praticato da Tito fin dal 1950, era fonte di ispirazione della sua « perestrojka ». Inoltre egli ha dichiarato di restare comunista ortodosso, ispirando però la sua politica socio-economica

(33) G. CANTONE, *Fra cristianesimo e ristrutturazione. Ipotesi sul futuro dell'impero socialcomunista*, in « Cristianità », XVIII, 1990, p. 13.

(34) ROBERTO DE MATTEI, *1900-2000, Due sogni si succedono: la costruzione, la distruzione*, Roma, 1900, pp. 145-153.

(35) GIOVANNI CANTONE, *Il socialismo autogestionario: rispetto al comunismo, una barriera o una testa di ponte?*, in « Cristianità », X, 1982, 82-83, pp. 1-5.

sui testi dell'ultimo Lenin, che vedeva nelle « cooperative di stato » l'ultima tappa del comunismo compiuto (36).

Studiosi della realtà europea affermano che il « socialismo sovietico » iniziato da Gorbaciov si muove verso il « socialismo fabiano » che è anti-marxista nei metodi, ma non quanto alla ideologia (37), ossia verso l'abbraccio tra il materialismo marxista e la socialdemocrazia liberalmassonica di origine inglese (fabiana).

Detto ciò ben si comprendono due temi fondamentali ed attualissimi della *RN*: la proprietà personale e familiare come fondamento della società, l'intervento suppletivo dello Stato per la tutela della persona e del bene comune. Possiamo qui contrapporre la dottrina leonina a quella del neo-socialismo nelle seguenti affermazioni: a) secondo la *RN* « lo scopo del lavoro, il fine prossimo che si propone l'artigiano (il lavoratore) è la proprietà privata...; con il suo lavoro acquista vero e perfetto diritto non solo di esigere, ma di investire come vuole il dovuto stipendio » (n. 13). Il « neo-socialismo », al contrario ritiene, che il lavoratore nell'azienda di Stato è un puro coefficiente di produzione, senza alcun diritto per il lavoratore né ad un contratto salariale, né tanto meno alla comproprietà dell'azienda. Perciò la *RN* accusava i « socialisti » del 1891 di « rapire il diritto e la speranza di vantaggiare il patrimonio domestico e di migliorare il proprio stato » (n. 15). Essi restano ancora servi dello Stato; b) l'« autogestione » tanto stamburata dal « neo-socialismo » ha subito storicamente colossali fallimenti dapprima in Cecoslovacchia (ove fu soppressa con l'avvento dei carri armati sovietici alla primavera di Praga nel 1968), e in Jugoslavia, dove Tito seppe mascherare la grave situazione economica appoggiandosi agli aiuti dell'USA; ma dopo la sua morte, l'inganno si è rivelato in tutta la sua drammatica realtà; c) l'« autogestione », come partecipazione dei lavoratori allo autogoverno dell'impresa non è democratica, ma impositiva; ogni azienda infatti è in miniatura la riproduzione dell'econo-

(36) V. I. LENIN, *Sulla cooperazione*, Opere scelte, vol. VI, p. 729. Alexandr Tsipko, vicedirettore e docente di filosofia nell'Istituto di Economia del Sistema Socialista Mondiale di Mosca, in un suo scritto dichiarò, tra l'altro: « ... I nostri ideologi (garantiscono) che i sovietici ... restano nella maggioranza fedeli all'ideologia comunista e che sono nemici convinti della proprietà privata » (*Le destin d'une idée*, in « Lex nouvelles de Moscou », 17 luglio 1990).

(37) M. GORBACIOV, *La casa comune*, trad. ital. Egli tra l'altro dichiara: « Rileggiamo e ripensiamo le opere di Lenin per capire profondamente il metodo leninista » (p. 267), ossia il « neo-socialismo autogestionario » in direzione « fabiana ».

mia nazionalizzata di Stalin-Andropov: è una piccola URSS. La si è voluta per illudere gli operai che siano padroni. Quanto tempo durerà l'inganno?

La partecipazione proposta dalla *RN* si fonda invece sulla libera « organizzazione professionale » (in latino « conlegia ») che tra gli scopi economici si prefigge di offrire ai lavoratori (secondo varie forme storiche) « il maggior aumento possibile di benessere fisico, economico e morale » (n. 95). In altre parole il lavoro, secondo l'enciclica è per l'uomo e non l'uomo per il lavoro, come di fatto si verifica nelle imprese auto-gestionarie; d) il « giusto salario » secondo la *RN* è fissato nel contratto, ma è integrato secondo la giustizia distributiva (n. 77). Nell'impresa auto-gestionaria di Mitterand si tutela il posto di lavoro (*Projet*, p. 227) ma non la produzione, che viene affidata allo Stato onnipresente; e) credere che l'impresa auto-gestionaria costituisca l'avvento del trinomio rivoluzionario « liberté, égalité, fraternité », significa che non vi è libertà, eguaglianza e fraternità, fuori del socialismo. Torniamo così alla dittatura mascherata da una pseudo-democrazia.

Possiamo fermarci qui (ma bisognerebbe smascherare i progetti perversi del neo-socialismo contro la famiglia e la religione). La enciclica leonina ha una risposta chiara anche alle ultime forme di oppressione umana e alle occulte manovre di scristianizzazione delle nazioni.

DARIO COMPOSTA

IL *DISCORSO* 105 DI S. AGOSTINO E IL MITO DI ROMA ETERNA

(terza parte)

III.

LE REAZIONI DEI CONTEMPORANEI AL SACCO DI ROMA

Dal II secolo d.C. il pericolo delle invasioni barbariche divenne molto grave, poiché le incursioni si ripetevano frequentemente. In quest'epoca le tribù dei Goti, originarie della Scandinavia meridionale, si spinsero fino ai confini della Dacia (360).

Nel 238 ricevevano già dall'impero un sussidio; per questo si pensa che venissero considerate molto temibili. Nel 248 occuparono la Mesia e dilagarono in Tracia facilitate anche dalle tumultuose vicende causate dalla successione imperiale di questo periodo di anarchia militare (361).

Nel 269 l'imperatore Claudio il Gotico le vinse a Naisso, nell'odierna Iugoslavia.

Dopo questo episodio non si ebbero, per alcuni anni, importanti invasioni gotiche.

Nel 375 poi altre popolazioni barbare, i Quadi e i Sarmati, invasero la Pannonia. Nello stesso periodo, sotto la pressione degli Unni, che provenivano dal sud dell'Asia, i Goti, separatisi nel frattempo in due gruppi, i Visigoti della steppa e gli Ostrogoti della foresta (362), nel 376 chiesero di passare il Danubio. L'imperatore Valente acconsentì, ma ben presto si accorse del suo errore perché i barbari si trasformarono in saccheggiatori contro i quali il sovrano fu costretto ad intraprendere una

(360) A. PASSERINI, *Linee di Storia Romana in età imperiale*, Milano, 1972, 467-470. La più antica menzione dei Goti ci viene data dal navigatore marsigliese Pitea, alla fine del IV secolo a.C. Tale notizia ci è tramandata da PLINIO, *hist. nat.* 37, 35; cfr. A. PIGANIOL, *Le sac de Rome* cit., 12 con n. 2.

(361) A. PASSERINI, *Linee di Storia Romana* cit., 696-699.

(362) A. PIGANIOL, *Le sac de Rome* cit., 81.

campagna che si concluse, però, col disastro di Adrianopoli, dove egli stesso perse la vita (9 agosto 378) (363).

I Goti da questo momento rimangono per sempre nelle terre dell'impero. Teodosio, più tardi, li accetterà come federati col trattato del 382 (364).

Morendo, questi lasciò l'impero ai figli Arcadio e Onorio (17 gennaio 395). Al primo toccò l'Oriente e al secondo, il più giovane, l'Occidente.

Stilicone, generale vandalo, imparentato con la casa imperiale per il suo matrimonio con Serena, nipote di Teodosio, garantiva la tutela militare su ambedue i regni (365). Egli voleva continuare la politica teodosiana dell'unità dell'impero sotto la sua autorità di *parens* (366). Nella realtà, tuttavia, tale autorità si limitò all'Occidente, perché il giovane imperatore Arcadio, circondato da accorti funzionari, gli si oppose (367). Nel 395 Alarico, capo dei Visigoti, invase la prefettura dell'Illirico e nel 401 si volse contro l'Italia, minacciando le Alpi e cingendo d'assedio Aquileia. Stilicone lo affrontò a Pollenzo e a Verona dove l'anno successivo lo vinse.

In questa prima fase le sorti furono favorevoli al generale vandalo, tuttavia le forze di Alarico non si dispersero. Nel dicembre del 405, poi, l'Italia dovette subire l'invasione di un altro esercito di barbari, gli Ostrogoti, condotti da Radagaiso che dilagarono fino in Toscana; Stilicone li fermò e li sconfisse a Fiesole nel 406. Nel medesimo anno irruppe nell'impero una nuova ondata di popolazioni barbare: Alamanni, Alani, Vandali, Burgundi (368).

Nel 408 Arcadio morì e fu allora che Stilicone sperò di riunire le due sedi imperiali (369). Per realizzare questo progetto ritenne indispensabile avere l'appoggio di Alarico, che proprio in quell'anno era ritornato in Italia (370). Ma il generale vandalo che ormai sentiva vacillare la sua credibilità, venne osteggiato dalla nobilità senatoria. Considerato amico dei

---

(363) P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., 20 s.

(364) W. SESTON, *Il declino dell'impero d'occidente. La migrazione dei popoli,* (trad. di F. Solinas), in *I Propilei,* IV, Milano, 1967, 598s. 602.

(365) A. PASSERINI, *Linee di Storia Romana* cit., 600.

(366) S. MAZZARINO, *L'impero romano,* III, Bari, 1973, 794.

(367) A. PASSERINI, *Linee di Storia Romana* cit., 600.

(368) S. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., III, 796.

(369) W. SESTON, *Il declino dell'impero* cit., IV, 636.

(370) A. PASSERINI, *Linee di Storia Romana* cit., 602 s.

barbari (371) fu fatto assassinare da Onorio il 22 agosto 408 a Ravenna (372).

Da questo momento l'Occidente perse ogni difesa (373): nel 409 i Vandali, gli Alani e gli Svevi penetrarono in Spagna e gli Unni occuparono la Tracia (374).

Il 24 agosto 410 Roma fu presa e saccheggiata dai Visigoti di Alarico. Il loro dilagare entro le mura della città fu facilitato dal fatto che la Porta Salaria fu aperta dall'interno. Da questo momento corsero diverse voci riguardo ai responsabili del supposto tradimento. Da una parte si diceva che erano stati degli schiavi goti introdotti furtivamente, dall'altra che la nobile romana, Anicia Proba, avesse fatto aprire la porta dai suoi servi, mossa a pietà dalle sofferenze della popolazione ormai prostrata dall'assedio (375).

La stessa sorella dell'imperatore Onorio, Galla Placidia, catturata come ostaggio, dovette seguire i barbari fino in Calabria. Ivi nello stesso anno la morte colse il capo dei Visigoti (376).

Il saccheggio e le devastazioni durarono solo tre giorni, ma la drammatica vicenda della città, unanimemente ossequiata come eterna, scosse il mondo intero.

Gerolamo che in quegli anni risiedeva a Betlemme (377) esprime drammaticamente il suo dolore. Con la distruzione di Roma, vede perire tutto il mondo; la sua voce non basta per denunciare il male che le è stato fatto: *potentiam Romanae urbis, ardens poeta describens, ait: "Quid satis est, si Roma parum est?". Quod nos alio mutemus elogio "Quid salvum est, si Roma perit?". "Non mihi si linguae centum sint, oraque centum.*

---

(371) S. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., III, 797.

(372) A. PASSERINI, *Linee di Storia Romana* cit., 603.

(373) Stilicone portò all'eccesso la politica teodosiana: venendo a patti con Alarico dimostrò che l'impero, a questo punto, doveva essere difeso da truppe miste. Infatti, nelle condizioni di regresso demografico della parte occidentale, questa soltanto sembrava essere la soluzione migliore. S. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., III, 797 s. è del parere che l'errore commesso da Teodosio sia da ravvisare nella sua convinzione di tenere separate le due *sedes* imperiali. La divisione dell'impero, in realtà, aveva dato inizio alla sua decadenza.

(374) A. PASSERINI, *Linee di Storia Romana* cit., 710.

(375) P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., 50.

(376) S. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., III, 798.

(377) J. GRIBOMONT, *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, in *Patrologia* cit., III, 206-208.

/Ferrea vox, omnes captorum dicere poenas, / omnia caesorum percurrere nomina possim" (378).

La città che aveva sottomesso tutto l'universo, ora muore per le privazioni prima che per le ferite. La fame spinge i cittadini ad atti nefandi (379). Un unico incendio riduce in cenere la capitale del mondo e in ogni regione vengono accolti i suoi profughi (380). Gerolamo, più che mai afflitto e tormentato, prendendo parte al dolore della vergine romana Demetriade le scrive: *horruisti truces hostium vultus, raptas virgines Dei gemitu tacito conspexisti. Urbs tua, quondam orbis caput, Romani populi sepulchrum est* (381).

Anche il monaco britannico Pelagio le scrive dipingendo la condizione dell'Urbe durante il saccheggio; non v'è più distinzione fra nobili e servi, poiché la morte e la catastrofe hanno colpito ogni casa: *recens factum est, et quod ipsa audisti, cum ad stridulae buccinae sonum Gothorumque clamorem, lugubri oppressa metu domina orbis Roma contremuit. Ubi tunc nobilitatis ordo? Ubi certi et distincti illius dignitatis gradus? Permixta omnia et timore confusa, omni domui planctus et aequalis fuit per cunctos pavor. Unum erat servus et nobilis. Eadem omnibus imago mortis* (382).

Rutilio Namaziano e Orosio, che scrivono entrambi negli anni intorno al 417, giudicano le conseguenze dell'evento dando loro un senso positivo. Il primo è pagano, il secondo cristiano, perciò le loro concezioni sul mondo sono agli antipodi. Tuttavia concordano su una visione ottimistica dei destini dell'impero: Roma ha su di sé la protezione divina e ora, trascorsi quasi dieci anni di paure, intravede di nuovo la pace (383).

Fu per incarico di Agostino che Orosio compose gli *Historiarum adversus paganos libri VII* (384).

---

(378) HIER., *epist.* 123, 16; *Lucan.* 5, 274; VERG. *Aen.* 6, 625-627.

(379) HIER., *epist.* 127, 12: *capitur Urbs, quae totum cepit orbem; immo fame perit antequam gladio, et vix pauci qui caperentur, inventi sunt. Ad nefandos cibos erupit esurientium rabies, et sua invicem membra laniarunt, dum mater non parcit lactanti infantiae, et recipit utero, quem paulo ante effuderat.*

(380) HIER., *epist.* 128, 5: *pro nefas, orbis terrarum ruit, in nobis peccata non corruunt Urbs inclita et Romani imperii caput, uno hausta est incendio. Nulla regio, quae non exules eius habeat.*

(381) HIER., *epist.* 130, 5.

(382) PELAG., *epist. ad Demetr.* 30. Qui Pelagio ricalca il verso virgiliano *Aen.* 2, 369: *plurima mortis imago.*

(383) P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., 104; per Rutilio Namaziano vedi pag. precedenti.

(384) V. GROSSI, *Avversari e amici di Agostino*, in *Patrologia* cit., III, 467.

Secondo la sua testimonianza, ad un anno di distanza dal saccheggio di Alarico non si notano nella città che alcune tracce del passaggio degli eserciti barbari: *si quis ipsius populi Romani et multitudinem videat et vocem audiat, nihil factum, sicut etiam ipsi fatentur, arbitrabitur, nisi aliquantis adhuc existentibus ex incendio ruinis forte doceatur* (385).

Riferendo inoltre gli avvenimenti del 410 fa notare che il capo dei Goti aveva dato l'ordine di rispettare il diritto d'asilo dei luoghi sacri cristiani: *adest Alaricus, trepidam Romam obsidet, turbat, inrumpit, dato tamen praecepto prius, ut si qui in sancta loca praecipueque in sanctorum apostolorum Petri et Pauli basilicas confugissent, hos inprimis inviolatos securosque esse sinerent* (386).

Secondo la sua visione della storia, le incursioni dei barbari erano un castigo salutare per i Romani. Infatti dopo che i nemici se ne furono andati, affinché fosse chiaro che alla città blasfema e lasciva veniva inflitto un castigo divino, furono abbattuti dai fulmini alcuni luoghi illustri lasciati intatti dalle orde di Alarico (387).

L'epoca delle grandi invasioni è caratterizzata dalla rinascita del patriottismo romano, che fino a questo momento sembrava essersi intorpidito per vari motivi tra cui il lungo periodo di pace, la stabilità politica dell'impero e le teorie universaliste sostenute da religioni e filosofie (388).

La battaglia di Adrianopoli nel 378 in particolare, e l'improvvisa consapevolezza del pericolo che corre ora l'impero, danno un nuovo vigore a tale sentimento (389).

Numerose opere letterarie appartenenti a questo periodo ce ne danno prova e ci rivelano un rinnovato amore per Roma strettamente congiunto alla fede nella sua eterna giovinezza. Sono scritti di poeti e prosatori esaminati nel capitolo precedente, per la maggior parte provinciali: Ammiano Marcellino, Claudiano, Ausonio, Rutilio Namaziano, Prudenzio (390).

---

(385) OROS., *hist.* 7, 40, 1.

(386) OROS., *hist.* 7, 39, 1.

(387) OROS., *hist.* 7, 39, 15.18: *tertia die barbari quam ingressi Urbem fuerant sponte discedunt, facto quidem aliquantarum aedium incendio ... Et ne quisquam forte dubitaret ad correptionem superbae lascivae et blasphemae civitatis hostibus fuisse permissum, eodem tempore clarissima Urbis loca fulminibus diruta sunt, quae inflammari ab hostibus nequiverunt.*

(388) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 13 s.

(389) P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., 23.

(390) Sull'aspetto del patriottismo dei provinciali si sono fatte alcune sup-

In questa rinascita di *amor Romae* sono da collocarsi anche quegli scrittori cristiani che seguono le linee del patriottismo classico romano, caratterizzato dalla netta contrapposizione tra Romani e barbari (391). Tale sentimento si era rinvigorito da quando il cristianesimo era divenuto religione di stato (392).

La figura rappresentativa al riguardo è sant'Ambrogio nei cui scritti si trova il tema ricorrente della minaccia dei barbari: ne parla per esempio, celebrando l'imperatore Graziano per avere difeso l'Italia dal nemico barbaro e per averla vendicata (393).

Nel *De excessu fratris* si consola che la morte abbia sottratto il fratello Satiro dal cadere nelle mani dei barbari e dal vedere l'Italia minacciata da un nemico corrotto e crudele a cui solo le Alpi, sommo ostacolo, si oppongono (394).

I Goti vengono identificati « mediante un artificio esegetico » (395) addirittura con la figura biblica di Gog (396). Così alle irruzioni e al pericolo delle invasioni barbariche, Ambrogio dà un significato escatologico ed esse appaiono il compimento delle profezie del Nuovo Testamento (397).

Un atteggiamento antigermanico è reperibile anche in Gerolamo, non solo quando denuncia la necessità dell'aiuto dei barbari per la difesa dell'impero (398), ma anche quando accusa Stilicone di essere responsabile della rovina di Roma (399). Troviamo riportata anche nel suo commento a Ezechiele l'e-

---

posizioni: forse avevano abbandonato l'antica avversione dei loro padri; cfr. G. BOISSIER, *La fin du paganisme. Études sur les dernières luttes religieuses au quatrième siècle*, II, Paris, 1898³, 138; oppure agivano per opportunismo politico; G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus* cit., 357.

(391) G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus* cit., 357.

(392) M. LAVARENNE, *Prudence. Contre Symmaque*, Paris, 1963², 103.

(393) AMBR., *fid.* 2, 16, 142: *Italia aliquando tentata, mutata numquam: quam dudum ab hoste barbaro defendisti, nunc etiam vindicasti.*

(394) AMBR., *exc. Sat.* 1, 30 s.: *raptus est, ne in manus incideret barbarorum... Nam qui eras sanctae mentis misericordia in tuos, si nunc urgeri Italiam tam propinquo hoste cognosceres, quantum ingemisceres, quam doleres in Alpium vallo summam nostrae salutis consistere lignorumque concaedibus construi murum pudoris! Qua adflictione maereres tam tenui ab hoste discrimine tuos esse ab hoste inpuro atque crudeli.*

(395) G. TORTI, *La guerra e la pace secondo S. Ambrogio*, Firenze, 1974, 140 s.

(396) AMBR., *fid.* 2, 16, 138: *Gog iste Gothus est, quem iam videmus exisse.*

(397) G. TORTI, *La guerra e la pace* cit., 141; *Mt.* 24, 6; *Mc.* 13, 7; *Lc.* 21, 9. Per quanto riguarda l'escatologia in Ambrogio vedi pag. precedenti.

(398) HIER., *in Dan.* 2, 40; vedi pag. precedenti.

(399) HIER., *epist.* 123, 16; vedi pag. precedenti.

spressione *Gog iste Gothus est*, ma riguardo a ciò Gerolamo è scettico e ne lascia la responsabilità a chi l'ha pronunciata (400).

Il disprezzo dei barbari, unitamente all'orgoglio romano che si riscontra negli scritti dei Padri, non ha mancato di suscitare sorpresa e disapprovazione negli studiosi di oggi. Soprattutto questi versi di Prudenzio, *c. Symm.* 2, 816-819: *sed tantum distant Romana et barbara, quantum / quadrupes abiuncta est bipedi, vel muta loquenti. / Tantum etiam, qui rite Dei praecepta sequuntur / cultibus a stolidis et eorum erroribus absunt*, sono stati considerati l'espressione più aspra ed inclemente che l'odio per i Germani abbia dettato ad un Romano (401).

In realtà il concetto di barbaro assume, nel periodo che va dalla fine del IV agli inizi del V secolo, un significato più ampio e più profondo di quello abituale; assume cioè anche il senso di idolatra e infedele e, in questa accezione, si può dire che ricade nella barbarie anche il romano quando resta attaccato agli errori del culto idolatrico (402).

Agostino poi che, come abbiamo visto, concepiva la storia in modo più distaccato, non aveva « consapevolezza dei barbari come fattore storico » (403). La nota espressione di Ambrogio che assimilava i Goti alla potenza maligna è dal vescovo d'Ippona rifiutata (404) anche se ormai era tanto diffusa che non fu più abbandonata (405).

---

(400) HIER., *in Ezech.* 34, *praef.*: *in prophetia difficillima illud breviter admonebo, quod vir nostrae aetatis haud ignobilis, ad imperatorem scribens, super hac natione dixerit: "Gog iste Gothus est", cui qua ratione possint omnia quae in ea scripta sunt coaptari, non est meum sed eorum qui hoc putant disserere.*

(401) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 230. LAVARENNE, *Prudence. Contre Symmaque* cit., 103 s., pensa che questo orgoglio nazionale in un fedele di Cristo, per il quale tutti gli uomini devono essere fratelli, debba destare stupore. P. BREZZI, *Romani e barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI*, in *Il passaggio dall'antichità al Medioevo in occidente*, Spoleto, 1962, 570, esprime un giudizio assai severo riguardo ad Ambrogio e a Prudenzio che, ponendo i barbari tra gli esseri inferiori, sembrano ignorare che tutti gli uomini sono uguali in quanto figli di Dio.

(402) G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus* cit., 360-362; cfr. AMBR., *epist.* 18, 7: *hoc solum habebam commune cum barbaris, quia Deum antea nesciebam* (sono le parole che Ambrogio fa pronunciare a Roma da lui personificata).

(403) P. BREZZI, *Romani e barbari* cit., 572 s.

(404) AUG., *civ.* 20, 11: *gentes quippe istae, quas appellat Gog et Magog, non sic sunt accipiendae, tamquam sint aliqui in aliqua parte terrarum barbari constituti, sive quos quidam suspicantur Getas et Massagetas propter litteras horum nominum primas, sive aliquos alios alienigenas et a Romano iure seiunctos.*

(405) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit. 201, n. 69.

1. *Reazioni di Agostino*

Agostino fu profondamente scosso dalla caduta di Roma (406). Si accorse che le accuse dei pagani contro il cristianesimo, dopo la catastrofe compiuta da Alarico, si facevano più aspre (407).

Proprio per confutare le recriminazioni di coloro che ritenevano i cristiani la fonte dei mali dell'impero, scriverà il *De civitate Dei* (408). Tuttavia aveva già abbozzato alcuni temi in *Lettere* e *Discorsi* che appartengono al 410 e agli anni immediatamente seguenti (409).

Furono molti i profughi che si rifugiarono in Africa: è dalle loro bocche che il vescovo sentì pronunciare le lamentele e le recriminazioni contro i tempi cristiani, in modo più violento (410).

Agostino invita i suoi fedeli a sentire e ad esercitare il dovere della carità verso questi indigenti (411), in ognuno dei

---

(406) AUG., *urb. exc.* 2, 3: *horrenda nobis nuntiata sunt; strages factae, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia gemuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissa.*

(407) AUG., *retract.* 2, 43, 1: *interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est. Cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt.*

(408) AUG., *retract.* 2, 43, 1: *unde ego exardescens "zelo domus Dei" adversus eorum blasphemias vel errores libros De civitate Dei scribere institui;* cfr. *Ps.* 68, 10.

(409) Quattro *Discorsi*, soprattutto, riguardano la presa di Roma, in modo diretto o indiretto: 1'81, il 105, il 296 (= *serm.* Bibl. Cas. I, 133-138) e il *De Excidio Urbis Romae;* cfr. R. ARBESMANN, *The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine*, in « Augustiniana », 4, 1954, 309. Ve ne sono anche altri, risalenti al medesimo periodo, che contengono allusioni alle sciagure di quel tempo: il Denis 24, il 25, l'80, il Caillau et Saint Yves II, 92 e il 93; cfr. A. KUNZELMANN, *Die Chronologie des hl. Augustinus*, in *Miscellanea Agostiniana* cit., II, 449-501 e O. PERLER, *Les voyages* cit., 397-401. Alcuni temi svolti in questi *Discorsi* si ritrovano in diverse *Epistole* particolarmente nella 99 a Italica (datata 408-409), nella 111 a Vittoriano che contiene, però, allusioni alle invasioni dei barbari che nel 409 avevano saccheggiato la Spagna, nella 122 al clero e ai fedeli di Ippona, nella 127 ad Armentario e Paolina; cfr. F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 244.

(410) F. PASCHOUD, *Roma Aeterna* cit., 239.

(411) AUG., *serm.* 81, 9: *rogamus vos, obsecramus vos, exhortamur vos, estote mites, compatimini patientibus, suscipite infirmos: et in ista occasione multorum peregrinorum, egentium, laborantium, abundet hospitalitas vestra, abundent bona opera vestra.*

quali devono vedere Gesù (412), anche se a volte la condotta dei rifugiati dà scandalo: dimentichi delle peripezie della traversata, pensano a divertirsi al circo (413).

Gli spiriti erano disorientati; si sentiva ripetere, dai pagani con soddisfazione e dai cristiani con smarrimento e disperazione: *tempora christiana* (414). Si deplorava che il presente portasse soltanto sciagure (415) e molte delusioni, anche perché gli anfiteatri cadevano in rovina: tutto era cambiato (416). Roma soffriva queste tribolazioni, dicevano i pagani, da quando aveva trascurato i suoi dei: perciò non ha potuto essere salvata (417). Si faceva, inoltre, notare ai cristiani che il loro Cristo non li aveva aiutati (418), poiché non c'erano state differenze fra peccatori e buoni nella catastrofe (419): la miseri-

---

(412) AUG., *serm.* 25, 8: *exspectat unusquisque vestrum suscipere Christum sedentem in caelo. Attendite illum iacentem sub porticu, attendite esurientem, attendite frigus patientem, attendite egenum, attendite peregrinum.*

(413) AUG., *civ.* 1, 32: *Romana urbe vastata, quos pestilentia ista possedit atque inde fugientes Carthaginem pervenire potuerunt, in theatris quotidie certatim pro histrionibus insanirent.*

(414) AUG., *serm.* 81, 8: *temporibus Christianis vastatur mundus, deficit mundus... Ecce quae nobis dicunt pagani: quae nobis dicunt, quod est gravius, mali Christiani;* cfr. inoltre *serm.* 105, 6, 8: *ecce pereunt omnia Christianis temporibus; serm.* 296, 9: *ecce temporibus christianis Roma affligitur, aut afflicta est, et incensa est; quare temporibus christianis?; epist.* 111, 2: *quid ergo mirum, si christianis temporibus iste mundus, tamquam servus iam sciens voluntatem Domini sui, et faciens digna plagis, vapulat multas?* L'opinione pubblica pagana nei suoi attacchi contro i « tempi cristiani » si riferisce al periodo della cristianizzazione dell'impero e soprattutto a quello più recente dell'affermazione legale del cristianesimo e alla repressione del paganesimo; cfr. R. A. MARKUS, *Saeculum* cit., 38.

(415) AUG., *serm.* 80, 8: *mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines;* cfr. inoltre *serm.* Caillau et Saint Yves II, 19: *fratres mei, murmuratur aliquis adversus Deum, et dicit: "Mala tempora, dura tempora, molesta tempora"; serm.* 25, 3: *maligni dies sunt.*

(416) AUG., *serm.* Denis 24, 13: *attendite enim, fratres, et videte amphitheatra ista, quae modo cadunt... et dicunt: Mala sunt tempora Christiana. Quare? quia evertitur tibi, ubi moriebaris. Sed abundabant, inquiunt, omnia bona, quando ista fiebant.* Già nel 400 una constatazione analoga in *cons. evang.* 1, 33, 51: *nisi forte hinc sunt tempora mala, quia per omnes pene civitates cadunt theatra.*

(417) AUG., *serm.* 105, 10, 13: *et illud quod dicunt non est verum, quia continuo diis perditis Roma capta est, afflicta est;* cfr. inoltre *serm.* 296, 9.

(418) AUG., *mort. ger.* 2, 3: *qui barbaricam vastitatem, praecipue quam nuper Roma perpessa est, Christianis temporibus inputando, etiam id obiciunt, quod suis illic non subvenerit Christus.*

(419) AUG., *urb. exc.* 2, 1: *flagellat enim simul et iustos et iniustos;* cfr. inoltre *serm.* 296, 10: *sed in ea, inquiunt, passi sunt tanta mala tam multi Christiani; epist.* 111, 3: *si nos peccatores ista meruimus, quare et servi Dei barbarorum ferro perempti sunt, et ancillae Dei captivae ductae sunt?*

cordia divina si era estesa anche agli empi (420). Molti di essi ebbero salva la vita negli asili cristiani che le truppe di Alarico avevano rispettato. Proprio questi si mostrano ora ingrati contro quel Dio che permise loro di sfuggire alla morte (421). Roma, dicono, non si salvò neppure grazie alla protezione dei santi martiri (422).

I cristiani stessi non restavano indifferenti a queste mormorazioni, soprattutto quelli che si erano convertiti di recente (423), i quali, non avendo ottenuto dall'unico Dio le grazie richieste, si rivolgevano alle divinità dei loro avi (424): sono i falsi cristiani, simili alla zizzania (425).

Nella gravità della situazione Agostino si rivolge ai fedeli afflitti e scoraggiati per confortarli, per arginare la frana morale che la caduta di Roma aveva causato, perché non perdano la fede (426) e la speranza (427).

Li invita perciò a porre tutto in una visione superiore (428), poiché è proprio del cristiano sperare nei beni eterni (429). In quel tragico momento occorreva ricordare ai suoi uditori il senso delle tribolazioni; possono essere per l'uomo uno strumento di purificazione se lo incitano a ravvedersi, altri-

---

(420) AUG., *civ.* 1, 8, 1: *cur ergo ista divina misericordia etiam ad impios ingratosque pervenit?*

(421) AUG., *civ.* 1, 1: *multi vero in eam tantis exardescunt ignibus odiorum tamque manifestis beneficiis redemptoris eius ingrati sunt, ut hodie contra eam linguas non moverent, nisi ferrum hostile fugientes in sacratis eius locis vitam, de qua superbiunt, invenirent.*

(422) AUG., *serm.* 296, 6: *ubi sunt Memoriae Apostolorum? Quid dicis? Ecce hoc dixi: Tanta mala Roma patitur; ubi sunt Memoriae Apostolorum?*

(423) A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure* cit., 312.

(424) AUG., *in psalm.* 62, 7: *sunt enim qui, quando famem patiuntur in isto saeculo, dimittunt Deum, et rogant Mercurium, aut rogant Iovem ut det illis, aut quam dicunt Caelestem, aut aliqua daemonia similia.*

(425) AUG., *in psalm.* 64, 16: *et modo super semen superseminavit inimicus zizania; et exorti sunt mali inter bonos, pseudo-christiani, similem habentes herbam, sed non parem fructum.*

(426) AUG., *serm.* 81, 2: *in pressura parabas servare patientiam, tenere constantiam, non relinquere fidem, non consentire peccato.*

(427) AUG., *serm.* 105, 7, 9: *o fidelis, noli corrumpere spem.*

(428) AUG., *serm.* 296, 9: *non enim vocatus es ad amplectendam terram, sed ad comparandum caelum; non vocatus es ad felicitatem terrenam, sed ad caelestem; non ad temporales successus et prosperitatem volaticam et transitoriam, sed ad aeternam cum angelis vitam.*

(429) AUG., *serm.* 105, 8, 11: *figite spem in Deum, aeterna concupiscite, aeterna exspectate. Christiani estis, Christiani sumus.*

menti una doppia punizione: terrena ed eterna (430). Debbono essere sopportate per evitare quelle future: al confronto, le presenti sono lievi (431).

Sono inoltre la correzione di Dio, segno della sua benevolenza. Dio è infatti come un medico che decide di amputare una parte del nostro corpo in putrefazione (432). Le afflizioni presenti sono come la trebbia che frantuma la pula e monda il grano, come il fuoco del crogiolo dell'orefice che trasforma in cenere la paglia e purifica l'oro (433), come un frantoio che separa l'olio dal deposito. Quest'ultimo è sempre più ripugnante, l'olio invece, diventa migliore. Coloro che bestemmiano Dio sono il deposito e quelli che lo lodano sono il buon olio (434). La morchia se ne va via e tutti la vedono ma il buon olio che si separa da lei, rimane segreto nel frantoio e solo Dio lo nota (435). I mali di questa terra colpiscono il giusto e l'empio, ma la medesima prova varrà per l'edificazione e la santificazione dell'uno (436) e come condanna e castigo per l'altro (437).

---

(430) AUG., *urb. exc.* 4, 4: *quidquid hic passus fuerit homo, si corrigatur, emendatio est; si nec sic corrigatur, duplex damnatio est;* cfr. inoltre *serm.* 81, 7: *tribulatio venit; quod volueris erit, aut exercitatio, aut damnatio.*

(431) AUG., *urb. exc.* 4, 4: *sic unusquisque Christianus quando aliquam difficultatem corporis patitur, gehennas cogitet; et videat quam leve est quod patitur.*

(432) AUG., *serm.* Denis 24, 13: *fratres mei, medicus est, et membrum putre novit praecidere, ne putrescant inde et alia loca.*

(433) AUG., *urb. exc.* 8, 9: *sed unam tribulam sentit area, ut stipula concidatur, granum autem mundetur; unum ignem patitur fornax aurificis ut palea in cinerem pergat, aurum sordibus careat;* cfr. *serm.* 81, 7: *tribulatio ignis est: aurum te invenit? sordes tollit: paleam te invenit? in cenerem vertit.*

(434) AUG., *serm. Denis* 24, 11: *modo mundus sic est quomodo et torcular, in pressuris est; sed, si amurca es, per cloacas vadis; si oleum, in gemellario manes... Ista de pressura amurca exit, per cloacas currit; os ipsius propterea nigrum est, quia blasphemat: non splendet. Oleum relucet... Audistis vocem amurcae, audite vocem olei: Deo gratias! Benedictum nomen tuum!*

(435) AUG., *in psalm.* 136, 9: *qui enim male versantur, publice noti sunt; qui autem se convertunt ad Deum, et a sordibus malarum cupiditatum purgantur, occulti sunt, quia et in ipso vel ex ipso torculari amurca aperte fluit, oleum occulte eliquatur.*

(436) AUG., *serm.* 105, 10, 13: *sed ibi erant et nostri, et afflicti sunt... Et si in tribulationibus non blasphemaverunt, tamquam integra vasa de fornace exierunt, et dominica benedictione repleti sunt;* cfr. *serm.* 81, 2: *hoc si servas, aut si servaveris, pressura tibi ruina non erit: sed ad hoc valebit illa pressura, ad quod valet in torculari, non ut oliva opprimatur, sed ut oleum liquetur.*

(437) AUG., *serm.* 105, 10, 13: *isti autem blasphematores, terrena sectantes, terrena desiderantes, in terrenis spem ponentes, cum ista velint nolint perdiderint, quid tenebunt? ubi remanebunt? Foris nihil, intus nihil; inanis arca, inanior conscientia;* cfr. *serm.* Denis 24, 11: *fit quod impii ad cineres rediguntur; cum enim blasphemant, et murmurant contra Deum, cinis efficiuntur;* cfr. *urb. exc.* 8, 9; *civ.* 1, 8, 2.

In questo modo il buono riceverà il premio della pazienza, il malvagio la punizione della sua perseveranza nel male (438). Cristo stesso ci ha insegnato ad avere pazienza, sopportando quaggiù gli oltraggi più crudeli (439). Se porremo, dice Agostino, il nostro tesoro non in terra, ma in cielo, neppure il barbaro ce lo potrà rubare perché Cristo ne è il custode (440).

Se perderemo i nostri beni terreni, nulla in realtà sarà perduto: compito del cristiano è considerare le ricchezze del mondo come se non esistessero (441). Tutto ciò che è ritenuto dall'uomo un valore indispensabile alla vita terrena, troverà la sua piena realizzazione in cielo (442).

Anche se perdessimo la vita, e ciò è accaduto a tanti cristiani, meglio sarà sopportare la morte che ci verrà data, piuttosto che continuare a vivere temendole tutte (443). Le sofferenze dei buoni non ci devono turbare: sono un allenamento (444).

All'accusa dei detrattori del cristianesimo, che anche molti cristiani sono stati fatti prigionieri, Agostino risponde che un vero fedele di Cristo deve sapere che la sua patria è il Cielo e che deve perciò sentirsi straniero ovunque, anche nella sua

---

(438) AUG., *serm.* Denis 24, 12: *tu accipies coronam probationis tuae, ille autem habebit poenam in malo perseverationis suae.*

(439) AUG., *serm.* Denis 24, 14: *qui, ut nobis exemplum daret, patientiam nobis dimisit. Quare nos deficimus in ipsa patientia.*

(440) AUG., *serm.* 296, 11: *dicitur tibi (ecce una voluntas Domini tui): "Thesaurizate vobis thesaurum in caelo, ubi neque tinea neque aerugo neque comestura exterminat, et ubi fures non effodiunt, neque furantur". Tu in terra, ille in caelo, dicens tibi: mihi da, ibi habeto thesaurum, ubi ego sum custos, mitte ante te: quid servas? Quod custodit Christus, numquid tollit Gothus?;* cfr. *Mt.* 6, 20; cfr. *epist.* 122, 2.

(441) AUG., *civ.* 1, 10, 2: *quibus ergo terrenae divitiae in illa vastatione perierunt, si eas sic habebant, quem ad modum ab isto foris paupere, intus divite audierant, id est, si mundo utebantur tamquam non utentes, potuerunt dicere, quod ille graviter temptatus et minime superatus: "Nudus exivi de utero matris meae, nudus revertar in terram. Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum";* cfr. *Iob.* 1, 21.

(442) AUG., *epist.* 127, 5: *divitiae si diliguntur, ibi serventur ubi perire non possunt. Honor si diligitur, illic habeatur ubi nemo indignus honoratur. Salus si diligitur, ibi adipiscenda desideretur ubi adeptae nihil timetur. Vita si diligitur, ibi acquiratur ubi nulla morte finitur.*

(443) AUG., *civ.* 1, 11: *cum autem unicuique mortalium sub cotidianis vitae huius casibus innumerabiles mortes quodam modo comminentur, quamdiu incertum est quaenam earum ventura sit: quaero utrum satius sit unam perpeti moriendo an omnes timere vivendo.*

(444) AUG, *urb. exc.* 8, 9: *non ergo nos moveat labor piorum; exercitatio est.*

stessa casa (445). I mali dell'umanità non datano dai tempi cristiani, ma dal peccato originale. In ogni epoca gli uomini hanno pianto per le loro sofferenze (446). I tempi passati, che noi giudichiamo sempre preferibili al presente, furono invece assai peggiori (447). Le calamità non sono solo di oggi, Roma stessa fu incendiata già altre due volte, prima dai Galli, poi da Nerone (448).

Non esistono tempi buoni o cattivi, ma solo uomini buoni o malvagi (449); le disgrazie accadono nonostante la predicazione del Vangelo, perché esso viene dai pagani disprezzato (450) e dai cristiani non praticato, dal momento che questi ultimi, pur avendo conosciuto la volontà di Dio, agiscono in modo da meritare le sue percosse (451). Essi, inoltre, non hanno motivo di lamentarsi delle attuali disgrazie, poiché le Scritture le hanno predette (452). Ai pagani che continuano a ripetere che Ro-

---

(445) AUG., *civ.* 1, 15, 2: *multo minus nomen criminandum est christianum in captivitate sacratorum suorum, qui supernam patriam veraci fide expectantes etiam in suis sedibus peregrinos se esse noverunt.*

(446) AUG., *serm.* 25, 3: *maligni dies sunt. Numquid isthic, ex quo de Paradiso proiecti sumus, malignos dies agimus? Et maiores nostri planxerunt dies suos, et avi eorum planxerunt dies suos. Nullis hominibus dies placuerunt quos vivendo egerunt. Sed posteris placent dies maiorum: et illis iterum illi dies placebant, quos ipsi non sentiebant, et ideo placebant. Quod enim praesens est, acrem habet sensum.*

(447) AUG., *serm.* Caillau et Saint Yves II, 92: *quid ergo putas praeterita tempora fuisse meliora quam tua? Ab illo Adam usque ad hodiernum Adam, labor et sudor, spinae et tribuli;* cfr. inoltre *in psalm.* 136, 9: *priora tempora respicis, et quasi laetiora tibi videntur fuisse tempora pristina.*

(448) AUG., *serm.* 296, 9: *quae modo semel arsit inter sacrificia Christianorum, iam bis arserat inter sacrificia paganorum. Semel a Gallis sic incensa est, ut solus collis Capitolinus remaneret; secundo a Nerone, nescio utrum dicam saeviente an fluente, secundo igne Roma flagravit;* cfr. *serm.* 81, 9: *sed. quare inter sacrificia Christianorum perit Roma? Quare inter sacrificia paganorum arsit mater eius Troia.*

(449) AUG., *serm.* 80, 8: *mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines. Bene vivamus, et bona sunt tempora. Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora.*

(450) AUG., *serm.* 296, 11: *plus modo vastatur mundus, plus vastatur, ait: quare modo plus vastatur, quando ubique Evangelium praedicatur? Attendis quanta celebritate Evangelium praedicatur, et non attendis quanta impietate contemnitur;* cfr. *epist.* 111, 2: *attendunt quanta celeritate Evangelium praedicatur, et non attendunt quanta perversitate contemnitur.*

(451) AUG., *serm.* 296, 11: *quid recusas vapulare multis, o serve sciens voluntatem Domini tui, et faciens digna plagis?*

(452) AUG., *epist.* 122, 2: *talia videtis accidere qualia Dominus et Redemptor noster, qui mentiri non potest, ventura praedixit;* cfr. *epist.* 99, 2: *omnes autem nos Dominus consolatur, qui et haec temporalia mala praedixit, et post haec bona aeterna promisit;* inoltre *epist.* 111, 2; *serm.* 105, 7, 9; 81, 7; Denis 24, 9; 296, 10.

ma è stata presa proprio quando sono stati distrutti gli idoli, Agostino risponde che anche questo era stato profetizzato: un giorno sarebbero stati fatti a pezzi gli idoli per ordine dei governanti, gli stessi che un tempo avevano decretato la morte dei cristiani (453). Inoltre fa notare che tanto Alessandria quanto Costantinopoli hanno da tempo abbandonato tali dei e anche a Cartagine è stata abbattuta la dea Celeste ed ora la città rimane salda nel nome di Cristo (454). Occorre ricordare, dice Agostino, che Radagaiso, re dei Goti, fu sconfitto proprio dopo che a Roma erano stati abbattuti gli idoli. Radagaiso era un pagano e offriva quotidianamente sacrifici a Giove (455). Dio mostrò che la salvezza del mondo e dei regni terreni non dipende da questi sacrifici, tanto è vero che quando venne Alarico, cristiano, anche se non cattolico, vinse coloro che confidavano negli dei (456). In ogni modo Roma, come tutti i regni terreni è destinata a perire (457).

La fine però verrà quando Dio lo vorrà; la nostra paura non riuscirà, tuttavia, ad allontanarla (458).

---

(453) AUG., *serm.* Denis 24, 9: *reddidit etiam quod promiserat, ut iubentibus regibus idola frangerentur, quibus primo iubentibus Christiani occidebantur. Abstulit etiam idola, quia promiserat: "Et in idolis nationum erit respectus"*; cfr. *Sap.* 14, 11.

(454) AUG., *serm.* 105, 9, 12: *Alexandria olim tales deos perdidit. Constantinopolis ex quo condita est in magnam civitatem, quoniam a Christiano imperatore condita est, olim deos ipsos falsos perdidit: et tamen et crevit, et crescit, et manet. Quamdiu vult Deus, manet. Non enim et illi civitati, quia hoc dicimus, aeternitatem promittimus. Carthago in nomine Christi manet, et olim eversa est Caelestis, quia non fuit caelestis, sed terrestris.* Agostino cita spesso la *Virgo Caelestis* (*civ.* 2, 4. 26; 3, 26; *in psalm.* 62, 7; 98, 14) da identificarsi probabilmente con Astarte che nella mitologia fenicia era la figura della Grande Madre o dea della fertilità, assimilata alla dea Madre cartaginese Tanit e alla frigia Cibele; cfr. L. CARROZZI, (a cura di), *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXX/2, 299, n. 8. Il tempio della dea Celeste, poi, fu adibito al culto cristiano in seguito alla missione dei *comites* Giovio e Gaudenzio del 399; cfr. P. DE LABRIOLLE, *La distruzione del paganesimo*, in A. FLICHE - A. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri* cit., IV, 36-38.

(455) AUG., *serm.* 105, 10, 13: *mementote, fratres, mementote; non est longum, pauci anni sunt, recordamini. Eversis in urbe Roma omnibus simulacris, Rhadagaysus rex Gothorum cum ingenti exercitu, multo numerosiore quam Alarici fuit, venit. Paganus homo erat Rhadagaysus; Iovi sacrificabat quotidie.*

(456) AUG., *serm.* 105, 10, 13: *Deus ostendens quia non in istis sacrificiis est ipsa temporalis salus, ipsa regna terrena ... Postea venerunt Gothi non sacrificantes, etsi fide Christiana non Catholici, tamen idolis inimici; venerunt idolis adversantes, et ipsi ceperunt; vicerunt de idolis praesumentes.*

(457) AUG., *serm.* 105, 8, 11: *finis erit terrenis omnibus regnis.*

(458) AUG., *serm.* 105, 8, 11: *nunc si finis est, Deus videt. Forte enim nondum est, et infirmitate quadam, vel misericordia, vel miseria hoc optamus, ut nondum sit; numquid tamen ideo non erit?*

IV. AGOSTINO E I PAGANI

Il paganesimo ai tempi di Agostino languiva: all'inizio del V secolo, infatti, si verificò il passaggio in massa dei pagani alla religione cristiana (459).

Tuttavia non si deve credere che, con la libertà concessa da Costantino ai cristiani nel 313, scomparissero improvvisamente i cultori del paganesimo, né che si operasse una completa rappacificazione fra questi e i seguaci della nuova religione (460).

L'antica religione romana e i suoi vecchi costumi persistevano. Lo si desume dalle leggi emanate per reprimere i culti pagani, contenute nel libro XVI del *Codex Theodosianus*, raccolta, com'è noto, progettata nel 430 da Teodosio II e pubblicata nel 438 (461). Queste disposizioni sono tanto numerose e ripetute da indurre a pensare che non fossero tutte sempre rispettate. Infatti un attento controllo dell'applicazione delle leggi spesso non era possibile, perciò l'ispezione veniva demandata alle autorità locali, le quali non erano molto rigorose nello svolgimento del loro dovere sia per indifferenza, sia per connivenza (462).

Già all'epoca di Costantino e ancor più dai suoi successori si vietarono i sacrifici: nel 341 (463), nel 346 (464), nel 353 (465); per questi venne poi comminata la pena di morte nel 356 (466). Nel 391 furono interdette tutte le cerimonie pagane a Roma, i sacrifici e l'adorazione degli idoli (467).

Nel 392 veniva deferito a giudizio, per reato di alto tradimento, chiunque praticasse l'aruspicina (468).

---

(459) P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, in « Recherches Augustiniennes », 1, 1958, 149. Cfr. AUG., *in psalm.* 137, 14, 4: *ubi sunt qui dicebant: "Pereat nomen Christianorum de terra"? "Certe aut moriuntur aut convertuntur"*.

(460) L. STORONI MAZZOLANI, *Sant'Agostino e i pagani*, Palermo, 1988², 29; cfr. inoltre A. QUACQUARELLI, *La polemica pagano-cristiana da Plotino ad Agostino*, in *Grande Antologia Filosofica Marzorati*, III, Milano, 1954, 539.

(461) A. PASSERINI, *Linee di Storia Romana* cit., 712.

(462) P. DE LABRIOLLE, *La distruzione del paganesimo*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri* cit., IV, 25.

(463) *Cod. Theod.*, 16, 10, 2.

(464) *Cod. Theod.*, 16, 10, 3.

(465) *Cod. Theod.*, 16, 10, 5.

(466) *Cod. Theod.*, 16, 10, 6.

(467) *Cod. Theod.*, 16, 10, 10.

(468) *Cod. Theod.*, 16, 10, 12.

I figli di Teodosio, Arcadio e Onorio, applicarono le leggi del padre con severità raddoppiata e ne promulgarono di nuove.

La legge del 15 novembre 408 è particolarmente restrittiva: *aedificia ipsa templorum quae in civitatibus vel oppidis, vel extra oppida sunt, ad usum publicum vindicentur. Arae locibus omnibus destruantur omniaque templa in possessionibus nostris ad usus adcommodos transferantur; domini destruere cogantur* (469).

Ripetutamente i pagani chiesero che venissero abrogate o almeno attenuate le leggi contro l'antico culto. L'aristocrazia senatoriale romana, volendo salvaguardare lo spirito della tradizione, contemporaneamente si fece anche custode della vecchia religione (470).

Si proponeva di rappresentare il passato, la continuità del senato romano e la conservazione della cultura classica romana (471); si considerava la *pars melior generis humani* (472). Il senato, da quando Roma non era più la capitale dell'impero (473), tornò ad avere una funzione importante nella storia dell'Urbe, dal momento che non era più controllato dall'imperatore e dalla sua corte (474).

I *Saturnali* di Macrobio ci fanno conoscere alcuni tra i più importanti personaggi appartenenti alle famiglie più rispettate della capitale. Tra questi Vettio Agorio Pretestato, simbolo dell'antica Roma pagana (475), fu prefetto di Roma nel 364 e prefetto del pretorio nel 384, anno in cui morì (476).

Era esperto in materia di religione e di filosofia (Macr.,

(469) *Cod. Theod.*, 16, 10, 19.

(470) H. BLOCH, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in A. D. MOMIGLIANO, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, 1968, (Oxford, 1963), 202. La religione pagana nel basso impero consisteva in un sincretismo orientaleggiante; le antiche divinità « sopravvivevano soltanto come finzione letteraria o come elementi fossilizzati di un certo culto artificiale » (G. TORTI, *Patriae sua gloria Christus* cit., 363). L'aristocrazia senatoriale, conservatrice per natura, nel suo proposito di far rivivere Roma antica coi suoi culti non era, perciò, molto seguita dai contemporanei; cfr. M. LAVARENNE, *Prudence. Contre Symmaque* cit., 99.

(471) P. BROWN, *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino, 1975, (London, 1972), 151.

(472) SYMM., *epist.* 1, 52.

(473) vedi sopra p. 74, n. 3.

(474) H. BLOCH, *La rinascita pagana* cit., 202.

(475) G. BOISSIER, *La fin du paganisme* cit., II, 307.

(476) P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polemique antichrétienne du premier siècle au sixième siècle*, Paris, 1942², 350.

Sat. 1, 7, 17: *sacrorum omnium unice conscius*), sacerdote o iniziato a tutti i culti più importanti (Macr., *Sat.* 1, 17, 1: *sacrorum omnium praesul*).

Virio Nicomaco Flaviano, considerato molto esperto nell'arte degli auguri, fu vicario d'Africa nel 377. Nel 392 si schierò dalla parte dell'usurpatore Eugenio (477) per favorire una nuova reazione pagana. Fallito questo progetto si suicidò nel 394 (478).

Quinto Aurelio Simmaco, rinomato oratore e uomo di cultura, era pagano convinto come Pretestato e Flaviano. Il suo attaccamento ai culti aviti era costituito soprattutto dal suo amore per il passato. Difensore degli antichi ideali (fu l'avversario di sant'Ambrogio nella controversia per l'ara della Vittoria) (479), era convinto che la salvezza di Roma dipendesse dai sacrifici dovuti agli dei, che egli regolarmente onorava, adempiendo ai doveri della sua religione. Fu *praefectus urbi* nel 384-385 e poi console nel 391 (480).

La controversia per l'ara della Vittoria, simbolo delle tra-

---

(477) Quando morì Valentiniano II nel 392, il suo protettore e *comes*, il franco Arbogaste proclamò come successore dell'imperatore, Flavio Eugenio, un retore di origine gallica. Nel 393 Teodosio dichiarò costui usurpatore, e ciò fece scoppiare l'inevitabile conflitto che vide, tra l'altro, Nicomaco Flaviano schierarsi dalla parte di Eugenio. Il 6 settembre 394 Teodosio sconfisse sul fiume Frigido l'ultimo esercito pagano del mondo antico capeggiato da Arbogaste, Eugenio e Flaviano; cfr. H. BLOCH, *La rinascita pagana* cit., 206-209.

(478) P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* cit., 351.

(479) vedi pagina 248 e ss.

(480) G. BOISSIER, *La fin du paganisme* cit., II, 310-313. I discendenti dell'aristocrazia senatoriale avranno caratteristiche diverse, pur mantenendo in Italia, fino alla fine del VI secolo, le tradizioni secolari di Roma. E' il caso di Rufo Antonio Agripnio Volusiano, che aveva ricoperto, giovanissimo, la carica di proconsole d'Africa (Rut. Nam. 1, 173) e nel 421 era stato prefetto di Roma. Alcuni dei suoi familiari erano cristiani e pare che egli stesso si sia convertito sul letto di morte nel 437; cfr. A. CHASTAGNOL, *Le senateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, in « Revue des Études Anciennes », 58, 1956, 241-253. Nel 412 ebbe con Agostino uno scambio di lettere (AUG., *epist.* 135 e 137) dal quale possiamo comprendere che la generazione a cui appartiene non è più quella degli eruditi dei *Saturnali* di Macrobio, né quella di coloro che si mostravano irritati verso il cristianesimo. Agostino stesso lo tratta con grande rispetto e considerazione. Altri casi mostrano come le antiche tradizioni, che si pensava fossero strettamente congiunte al destino della religione pagana, continueranno a vivere in un'aristocrazia divenuta cristiana. L'episodio più importante è la conversione di Anicio Petronio Probo, considerata la prima dell'aristocrazia romana; cfr. P. BROWN, *Religione e società* cit., 160-162; cfr. PRUD., *c. Symm.* 1, 552: *fertur enim ante alios generosus Anicius urbis / inlustrasse caput (sic se Roma inclyta iactat).*

dizioni della Roma pagana, è uno degli episodi della lotta tra il paganesimo morente e la religione cristiana (481). Nel 356 l'imperatore Costanzo aveva fatto rimuovere l'altare dalla curia, poi, presumibimente Giuliano l'aveva ricollocato al suo posto; nel 382 Graziano ne ordinò la rimozione di nuovo (482).

È nota la polemica tra Simmaco e sant'Ambrogio. L'ultimo grande campione della vecchia religione lesse la sua relazione nel 384 a Milano davanti a Valentiniano II, successore di Graziano (483). Il dibattito e in particolare la terza *relatio* di Simmaco vanno oltre la controversia dell'altare, divenendo la testimonianza dei conflitto tra due epoche (484). Simmaco immagina che Roma si rivolga all'imperatore e gli chieda di poter praticare le antiche cerimonie, di lasciarla vivere libera nella sua religione, grazie alla quale ha sottomesso il mondo. Non è giunta alla vecchiaia per subire dei rimproveri (485).

Anche Ambrogio fa parlare Roma ma con più realismo: essa è stanca di essere adorata con sacrifici inutili; le sue vittorie sono state sempre ottenute dalla forza dei suoi guerrieri e dei suoi condottieri, non dalla religione (486).

Ai tempi di Agostino le vecchie credenze avevano ancora difensori valenti. Anche se il cristianesimo sembrava essersi av-

---

(481) Per i pagani l'altare della Vittoria era un simbolo, che doveva rimanere là dove si decidevano le questioni politiche; cfr. G. BOISSIER, *La fin du paganisme* cit., II, 303.

(482) H. BLOCH, *La rinascita pagana* cit., 202-204.

(483) S. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., III, 733.

(484) H. BLOCH, *La rinascita pagana* cit., 204.

(485) SYMM., *rel.* 9: *utar caerimoniis avitis, neque enim paenitet! Vivam meo more, quia libera sum! Hic cultus in leges meas orbem redegit, haec sacra Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas reppulerunt. Ad hoc ergo servata sum, ut longaeva reprehendar?*

(486) AMBR., *epist.* 18, 7: *facessat igitur invidiosa illa populi Romani querela: non hanc Roma mandavit. Aliis illa eos interpellat vocibus: quid me casso quotidie gregis innoxii sanguine cruentatis? Non in fibris pecudum, sed in viribus bellatorum tropaea victoriae sunt. Aliis ego disciplinis orbem subegi. Militabat Camillus, qui sublata Capitolio signa, caesis Tarpeiae rupis triumphatoribus, reportavit: stravit virtus quos religio non removit.* Un tentativo di restaurazione pagana ci fu ancora durante l'invasione dei Goti nel V secolo. Soprattutto in Etruria sembrava essersi attestata la resistenza pagana che pretendeva di salvare, con i culti pubblici la stessa Roma. Gli aruspici etruschi, infatti, avevano mantenuto i legami con le forze favorevoli alla conservazione dei valori religiosi romani e con le famiglie più attaccate al paganesimo tradizionale; cfr. M. SORDI, *« Augustinus, De Civ. Dei, V, 23 » e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V secolo*, in « Augustinianum », 1, 1985, 205-210.

viato per una via spaziosa e facile, durante il IV secolo e agli inizi del V, tuttavia, doveva superare parecchie difficoltà (487).

È quanto si può desumere dalle accuse anticristiane riferite e poi confutate dal vescovo stesso nei suoi discorsi e nei suoi trattati. Mentre a livello popolare il conflitto era frutto di antipatie innate, nella predicazione e nella trattatistica agostiniana esso acquistava valore di dibattito dottrinario.

L'opinione media guidata dagli intellettuali opponeva ogni sorta di ostacoli e di argomenti alla religione cristiana. Si trattava di lamentele realmente udite da Agostino e di mormorazioni e calunnie tramandate di generazione in generazione dagli apologeti (488). Per esempio il *pereat nomen Christianorum de terra,* riportato da Agostino come dimostrazione di un'epoca ormai compiuta (489), ricorda l'accanimento dei persecutori contro il nome cristiano di cui parla Tertulliano nell'*Apologeticum* (490).

Un'altra accusa riferita da Agostino proviene ancora da Tertulliano (491). Riguardo all'abitudine che i pagani avevano, già dai tempi delle persecuzioni, di incolpare i cristiani di ogni calamità (492), il vescovo dice che essa è tanto antica e consueta che ne è derivato un noto proverbio: *quando ergo auditis contumaciter garrire blasphemos, et dicere, abundare pressuras temporibus christianis, scitis enim quia hoc amant dicere: et vetus quidem, sed a temporibus christianis coepit proverbium: Non pluit Deus, duc ad Christianos* (493).

Gli argomenti che i pagani opponevano al cristianesimo e-

(487) P. DE LABRIOLLE, *Cristianesimo e paganesimo alla metà del IV secolo,* in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa* cit., III, 248.

(488) P. COURCELLE, *Propos antichrétiens* cit., 184.

(489) vedi pagina 245.

(490) TERT.,, *apol.* 3, 1: *quid quod ita plerique clausis oculis in odium eius impingunt, ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exphobrationem?*

(491) TERT., *apol.* 40, 1: *existiment omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi a primordio temporum Christianos esse in causa. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in rura, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim "Christianos ad leonem!"* cfr. TERT., *nat.* 1, 9.

(492) ORIG., *in Matth.* 39; *c. Cels.* 3, 15; ARNOB., *nat.* 1, 1; 1, 9; 1, 13; CYPR., *Demetr.* 2. Cessate le persecuzioni, da quando l'impero era divenuto cristiano, i pagani non potevano sacrificare ai loro dei e perciò lamentavano che la prosperità delle cose umane si era dileguata proprio per questo; cfr. AUG., *cons. evang.* 1, 32. 50: *offendimus, inquiunt, deos nostros, et deseruerunt nos: ideo adversus nos Christiani praevaluerunt, et humanarum rerum felicitas defessa ac deminuta dilabitur.*

(493) AUG., *in psalm.* 80, 1; cfr. anche *civ.* 2, 3, 1.

rano diversi. Si derideva, per esempio, la speranza nella vita futura (494).

Si sbeffeggiavano i cristiani (495): si pensava che fossero tanto stolti da credere a ciò che non vedevano e da rinunciare alle gioie di questo mondo (496). Vana era reputata la loro predicazione (497).

I libri sacri venivano dileggiati, in particolare il libro di Giona (498). Veniva colpita la credibilità del Nuovo Testamento, poiché i pagani sottolineavano che non esistono scritti di Gesù stesso, ma solo dei suoi discepoli e che gli Evangelisti Gli avevano attribuito la divinità per errore (499).

Come prove della non divinità di Gesù venivano considerate la sua nascita e la sua morte infamante (500). Si contestava il dogma dell'incarnazione (501): la nascita di Cristo da

---

(494) AUG., *serm.* 361, 4, 4: *pagani vero et irrisores resurrectionis quotidie in auribus Christianorum immurmurare non cessant: "Manducemus et bibamus; cras enim morimur"*; qui Agostino fa parlare i pagani con le parole della Scrittura: *1 Cor.* 15, 32; cfr. inoltre LACT., *inst.* 7, 22, 10: *opponitur: "tot iam saecula transierunt: quis umquam unus ab inferis resurrexit, ut exemplo eius fieri posse credamus?".*

(495) AUG., *in psalm.* 34, *serm.* 2, 8: *nec desinunt etiam nunc persecutiones ipsorum. Ubicumque invenerint christianum, solent insultare, exagitare, irridere, vocare hebetem, insulsum, nullius cordis, nullius peritiae.*

(496) AUG., *in psalm.* 75, 11: *disputant contra Deum, et dicunt: Qui sunt Christiani? aut quis est Christus? aut quales inepti qui credunt quod non vident, et dimittunt delicias quas vident, et sequuntur fidem rerum quae oculis ipsorum non exhibentur?* Cfr. AUG., *in evang. Ioh.* 95, 2, 38: *ista vox infidelium esse consuevit: Quomodo credimus quod non videmus?*

(497) AUG., *in psalm.* 73, 25: *adhuc dicitur: Vana praedicant Christiani.*

(498) AUG., *epist.* 102, 30: *deinde quid sentire, inquit, debemus de Jona, qui dicitur in ventre ceti triduo fuisse?*

(499) AUG., *retract.* 2, 42, 1: (a proposito del *De consensu Evangelistarum*) *quorum primus liber adversus illos conscriptus est, qui tamquam maxime sapientem Christum vel honorant vel honorare se fingunt et ideo nolunt evangelio credere, quia non ab illo illa conscripta sunt, sed ab eius discipulis, quos existimant ei divinitatem, qua crederetur deus, errore tribuisse.*

(500) AUG., *in psalm.* 93, 15: *ipsa est humilitas quae displicet paganis; unde nobis insultant: Qualem Deum colitis qui natus est? qualem Deum colitis qui crucifixus est?*; cfr. inoltre *in psalm.* 141, 9: *paganus ... dicit: "Colis Deum crucifixum"*; *serm.* 160, 3: *sed superbus iste, erecta cervice, tumenti gutture, elata lingua, inflatis buccis irridet Christum crucifixum; serm.* 62, 6, 9: *forte hic audes loqui, forte inter turbas audes murmurare: "Numquid Christus non homo fuit? nonne crucifixus est? A paganis hoc didicisti.*

(501) AUG., *epist.* 135, 2: *miror utrum mundi dominus et rector intemeratae feminae corpus impleverit, pertulerit decem mensium longa illa fastidia mater et tamen virgo enixa sit solemnitate pariendi, et post haec virginitas putatur intacta.*

una vergine, la sua resurrezione e la sua ascensione non erano attendibili (502).

Uno dei motivi fondamentali del contrasto fra il pensiero pagano e la dottrina cristiana era la resurrezione della carne. Anche molti filosofi, pur sostenendo che l'anima era immortale, erano apertissimamente contrari all'idea della resurrezione (503).

Soprattutto la morale cristiana creava, nei cultori del paganesimo, forti motivi di risentimento, anche perché la si riteneva nefasta per lo Stato (504). Quanto accadeva nel mondo sembrava, infatti, confermare questa opinione dei pagani, dal momento che dopo la venuta di Cristo — essi dicevano — per l'impero romano si era iniziata la decadenza. Perché Cristo era venuto e che cosa aveva guadagnato l'umanità dalla sua venuta? (505). Queste e molte altre ancora le recriminazioni; tuttavia i pagani erano poco numerosi: lo Stato, con le reiterate prescrizioni del *Codex Theodosianus*, non avrebbe certamente voluto inimicarsi, nella precarietà del momento, una parte della popolazione che potesse costituire un pericolo per il suo numero (506).

---

(502) AUG., *epist.* 137, 4, 14: *homo enim de virgine procreatus et a mortuis in aeternam vitam resuscitatus et super caelos exaltatus potentius opus est fortasse quam mundus. Hic forte respondent se factum hoc esse non credere.*

(503) AUG., *in psalm.* 88, *serm.* 2, 5: *in nulla ergo re tam vehementer, tam pertinaciter, tam obnixe et contentiose contradicitur fidei christianae, sicut de carnis resurrectione. Nam de animi immortalitate multi etiam philosophi gentium multa disputaverunt, et immortalem esse animum humanum pluribus et multiplicibus libris conscriptum memoriae reliquerunt; cum ventum fuerit ad resurrectionem carnis, non titubant, sed apertissime contradicunt.*

(504) AUG., *epist.* 136, 2: *tum deinde quod eius praedicatio atque doctrina rei publicae moribus nulla ex parte conveniat, utpote nulli malum pro malo reddere debeamus (Rom.* 12, 17), *et percutienti aliam praebere maxillam et pallium dare tunicam tollere persistenti et cum eo, qui nos angariare voluerit, ire debere spatio itineris duplicato (Mt.* 5, 39, 41), *quae omnia rei publicae moribus adserit esse contraria* (la lettera è di Marcellino che riferisce il parere di Volusiano).

(505) AUG., *in psalm.* 136, 9: *pagani plerique dicunt ista nobis: Exponite rationem, quare venit Christus, et quid profuit Christus generi humano? Nonne ex quo venit Christus peiora sunt in rebus humanis, quam fuerunt antea, et feliciores tunc erant res humanae quam modo? Dicant nobis Christiani quid boni adtulit Christus? unde feliciores putent res humanas, quia venit Christus?*

(506) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 250. G. BOISSIER, *La fin du paganisme* cit., 267 osserva tuttavia che fare una statistica delle credenze è molto difficile in un'epoca di incertezze, in cui molti nascondono i propri sentimenti.

Agostino stesso ci conferma nel *De divinatione daemonum*, scritto tra il 406 e il 408 (507), l'esiguità del numero dei cultori del paganesimo: *nec quod adhuc audent ipsi pauci qui remanserunt, vaniloquas suas ostentare doctrinas et Christianos tamquam imperitissimos irridere, moveri debemus, dum in eis impleri ea quae praedicta sunt videamus* (508).

Afferma inoltre che il numero di coloro che credono negli antichi culti è più scarso di anno in anno: *irrideant ergo, quantum possunt, tamquam imperitiam et stultitiam nostram, et iactent doctrinam et sapientiam suam. Illud scio, quod isti irrisores nostri pauciores sunt hoc anno, quam fuerunt priore anno* (509).

Agostino è felice di constatare il mutamento che si era verificato nel mondo già da alcuni anni: la religione cristiana per tanto tempo disprezzata è ora culto privilegiato (510). Sapeva, tuttavia, che alcune conversioni non erano sincere e che avvenivano per ottenere favori o per moda (511).

È stato sottolineato che Agostino, prima del 410 mostra, negli scritti che riguardano i pagani, un atteggiamento diverso da quello che terrà dopo tale data (512). Massimo di Madaura nel 390 gli chiedeva: *quis sit iste Deus quem vobis, Christiani, quasi proprium vindicatis, et in locis abditis praesentem vos videre componitis. Nos etenim deos nostros luce palam ante oculos atque aures omnium mortalium piis precibus adoramus, et per suaves hostias propitios nobis efficimus, et a cunctis haec cerni et probari contendimus* (513).

Nella risposta di Agostino, che porta la data dello stesso anno, notiamo l'atteggiamento che il vescovo terrà nei confronti dei pagani prima del sacco di Roma. Egli pensa, cioè, che gli adoratori degli dei siano una minoranza che non merita consi-

---

(507) A. TRAPÉ, *S. Agostino*, in *Patrologia* cit., III, 343.

(508) AUG., *div. daem.* 10, 14.

(509) AUG., *div. daem.* 10, 14.

(510) AUG., *in psalm.* 44, 2: *et primo ipsum mundum videat commutatum; nuper adorantem idola, modo adorantem Deum; nuper servientem iis quae fecit, modo ei a quo factus est ... Vident refertas ecclesias, templa deserta.*

(511) AUG., *catech. rud.* 17, 26: *sunt enim qui propterea volunt esse christiani, ut aut promereantur homines a quibus temporalia commoda exspectant, aut quia offendere nolunt quos timent. Sed isti reprobi sunt.*

(512) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 248-260.

(513) AUG., *epist.* 16, 3.

derazione: *disserentur ista latius, ipso vero et uno Deo adiuvante, cum te graviter agere velle cognovero* (514).

Dopo la caduta di Roma le recriminazioni dei pagani si faranno più pressanti, sia perché inasprite dai recenti avvenimenti storici di cui essi incolpavano i cristiani (515), sia per la legge del 15 novembre 408 (516). Essa, tra l'altro, conferiva ai vescovi l'autorità di rendere esecutivi i decreti ivi contenuti (517). È perciò naturale che i pagani ritenessero i vescovi stessi responsabili del saccheggio di Roma, dal momento che avevano contribuito a vietare severamente i riti sacri del vecchio culto che dovevano proteggere la « città eterna » (518).

Agostino, dunque, già vescovo a questa data, si trova di fronte ad una situazione nuova che lo obbliga moralmente a rispondere con ampiezza a vari interrogativi.

Subito dopo il 410 avrà a che fare con quesiti di natura più complessa ed elevata come quelli che controbatte nell'*Epistola* 138 a Marcellino del 411/412. In questa, la seconda obiezione che Agostino deve confutare riguarda la compatibilità tra dottrina cristiana e Stato: se la mitezza dell'una sia contraria e dannosa all'altro (519). Il vescovo replicherà diffusamente e con decisione, adoperando il metodo degli avversari, usufruendo, cioè, dei testi classici per dare credibilità alle sue tesi (520), come, del resto, avevano fatto i pagani coi testi sacri (521).

Costoro incolpavano i cristiani dell'attuale catastrofe: per

---

(514) AUG., *epist.* 17, 5; cfr. inoltre 17, 1: *sed me ipse cohibeo ne a te rhetorice potius quam veridice agere existimer.*

(515) vedi pagine 238, 239, 240.

(516) vedi pagine 245, 246.

(517) *Cod. Theod.*, 16, 1, 19: *episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus tribuimus facultatem.*

(518) AUG., *serm.* 296, 9: *ecce quando faciebamus sacrificia diis nostris, stabat Roma; modo quia superavit et abundavit sacrificium Dei vestri, et inhibita sunt et prohibita sacrificia deorum nostrorum, ecce quid patitur Roma.*

(519) AUG., *epist.* 138, 2, 9: « *quod Christi praedicatio atque doctrina reipublicae moribus nulla ex parte conveniat, cuius hoc constet esse praeceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus, (Rom.* 12, 17), *et percutienti aliam praebere maxillam, et pallium dare ei qui tunicam auferre perstiterit, et cum eo qui nos angariare voluerit, ire debere spatio itineris duplicato* » (*Mt.* 5, 39). *Quae omnia reipublicae moribus asseruntur esse contraria: "Nam quis, inquiunt, tolli sibi ab hoste aliquid patiatur, vel Romanae provinciae depraedatoribus non mala velit belli iure reponere?".*

(520) AUG., *epist.* 138, 2, 9 - 3, 17. Nell'*Epistola* troviamo citazioni di Terenzio, Sallustio, Cicerone e Giovenale.

(521) J. LAMOTTE, *Le Mythe de Rome* cit., 257.

questo Agostino temette di veder vacillare anche la fede del suo gregge (522). Si troverà ora a parlare non più solo a livello epistolare e dottrinale; la sua predicazione sarà rivolta sia all'intera comunità dei fedeli, sia ai mormoratori, in modo più scrupoloso ed esaustivo. Le recriminazioni dei pagani saranno il motivo per cui Agostino dedicherà una vasta parte del *De civitate Dei* (I-X) alla critica della religione pagana, che, come abbiamo visto, all'inizio del V secolo era ancora « terribilmente ingombrante » (523).

Quest'opera colossale che vedrà impegnato il vescovo di Ippona dal 413 al 426 (524), nata come scritto di circostanza o di polemica, si è poi sviluppata al punto da divenire una sintesi dottrinale nella quale si trova tutta la storia dell'umanità, il complesso delle credenze cristiane e tutto il dramma della lotta della « Città divina » contro la « Città terrestre » (525).

ANNALISA RODOMONTI

---

(522) AUG., *serm.* Denis 24, 11: *invenimus homines inter pressuras murmurare et dicere: "Ecce temporibus Christianis quanta mala sunt! Ante tempora Christiana quanta bona abundabant! Non erant tanta mala".*

(523) G. BARDY, *Introduction générale à La Cité de Dieu,* in *Oeuvres de Saint Augustin,* XXXIII, Paris, 1959, 44.

(524) A. TRAPE, *S. Agostino,* in *Patrologia* cit., III, 344.

(525) P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littérature latine chrétienne,* II, Paris, 1947, 614.

APPENDICE

Il *Discorso* 105: testo latino

SERMO 105 (*)

De verbis evangelii Lc *11, 5-13:*
« Quis vestrum habebit amicum, et ibit ad illum media nocte » et cetera

1.1. Audivimus nos exhortantem Dominum nostrum, caelestem magistrum, et fidelissimum consiliarium, eumdem hortatorem, ut petamus, et datorem cum petimus. Audivimus eum in Evangelio hortantem nos eum petere instanter, et pulsare usque ad similitudinem improbitatis. Proposuit enim nobis, exempli gratia: Si quis vestrum haberet amicum, a quo nocte peteret tres panes, cum illi amicus de via venisset, et quod ei apponeret non haberet; si autem ille respondeat iam se requiescere, et servos suos secum, nec debere illius precibus inquietari, ille autem pulsando instet et perseveret, nec pudore territus abscedat, sed necessitate coactus immineat; surrecturum illum, etsi non propter amicitiam, certe propter illius improbitatem, et daturum ei quantos voluerit. Quantos autem voluit? Nihil plus ille voluit quam tres. In hac ergo similitudine adiunxit hortationem Dominus, et omnino stimulavit nos petere, quaerere, pulsare, donec accipiamus quod petimus, quod quaerimus, quod pulsamus, usus exemplo a contrario; sicut de illo iudice qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur, et tamen cum eum quaedam vidua interpellaret quotidie, taedio victus dedit quod beneficio non potuit invitus (1). Dominus autem noster Iesus Christus inter nos petitor, cum Patre dator, non utique nos tantum hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet. Erubescat humana pigritia; plus vult ille dare, quam nos accipere; plus vult ille misereri, quam nos a miseria liberari; et utique si non liberati fuerimus, nos miseri remanebimus. Nam ille quod nos hortatur, propter nos hortatur.

2.2. Evigilemus, et hortanti credamus, promittenti obsequamur, et ad dantem gaudeamus. Fortassis enim et nobis aliquando venit amicus de via, et non invenimus quod ei apponeremus; et necessitatem passi sumus, et accepimus et nobis et illi. Fieri enim non potest, nisi ut aliquis passus fuerit amicum aliquid interrogantem, quod respondere non possit; et tunc se invenit non habere, quando coactus est dare. Venit tibi amicus de via, id est, de vita huius saeculi, in qua omnes velut peregrini transeunt, nec ullus quasi possessor manet; sed omni homini dicitur: "Refectus es, transi; age iter, da venturo locum" (2). Aut forte de via mala, hoc est, de vita mala, fatigatus

---

(*) Il testo è quello della PL XXXVIII, 618-625, ripreso nel vol. XXX/2 delle *Opere di Sant'Agostino* della NBA, Roma, 1983, 282-301.

(1) Cf. *Lc.* 18, 1-8.

(2) *Eccli.* 29, 33.

nescio quis amicus tuus, non inveniens veritatem, qua audita et percepta beatus fiat, sed lassatus in omni cupiditate et egestate saeculi, venit ad te, tamquam ad Christianum, et dicit: Redde mihi rationem, fac me Christianum. Et interrogat quod forte tu per simplicitatem fidei nesciebas; et non est unde reficias esurientem, et te admonitus invenis indigentem; et cum vis docere, cogeris discere; et dum erubescis eum qui interrogavit, quod quaerebat non in te inveniens, compelleris quaerere, ut mereari invenire.

3. Et ubi quaeras? Ubi, nisi in dominicis Libris? Fortassis quod ille interrogavit, in libro positum est, sed obscurum est. Forte dixit hoc Apostolus in epistola sua. Sic dixit, ut legere possis, intellegere non possis; transire non permitteris. Urget enim interrogator; ipsum Paulum, aut Petrum, aut aliquem Prophetam interrogare non sineris. Iam enim requiescit familia ista cum Domino suo, et saeculi huius ignorantia valida est, hoc est, nox media, et urget amicus esuriens. Tibi forte sufficiebat simplex fides, illi non sufficit. Numquid deserendus est? numquid de domo proiciendus est?

3. Ergo ad ipsum Dominum, ad ipsum cum quo familia requiescit, pulsa orando, pete, insta. Non quomodo amicus ille in similitudine positus, taedio victus surget et dabit. Dare vult: tu pulsans nondum accepisti; pulsa, dare vult. Et quod dare vult, differt, ut amplius desideres dilatum, ne vilescat cito datum.

4. Cum autem perveneris ad tres panes, hoc est, ad cibum et intellegentiam Trinitatis, habes et unde vivas, et unde pascas. Nec peregrinum venientem de via reformides, sed excipiendo civem domesticum facias: nec timeas ne finias. Non panis ille finietur, sed indigentiam tuam finiet. Panis est, et panis est, et panis est: Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Aeternus Pater, coaeternus Filius, coaeternus Spiritus Sanctus. Incommutabilis Pater, incommutabilis Filius, incommutabilis Spiritus Sanctus. Creator et Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Pastor et vitae dator, et Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Cibus et panis aeternus, et Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Disce, et doce; vive, et pasce. Deus qui tibi dat, nihil melius quam se tibi dat. Avare, quid aliud quaerebas? Aut si aliud petas, quid tibi sufficit, cui Deus non sufficit?

4.5. Sed opus est ut habeas caritatem, habeas fidem, habeas spem; ut possit tibi dulce esse quod datur. Et haec ipsa tria sunt: fides, spes, caritas. Et haec ipsa dona Dei sunt. Nam fidem ab ipso accepimus: "Sicut Deus", inquit, "unicuique partitus est mensuram fidei" (3). Et spem ab ipso accepimus, cui dicitur: "In quo spem dedisti mihi" (4). Et caritatem ab ipso accepimus, de quo dicitur: "Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis" (5). Sed haec itidem tria aliquan-

(3) *Rom.* 12, 3.
(4) *Ps.* 118, 49.
(5) *Rom.* 5, 5.

tulum sunt diversa; sed omnia Dei dona. "Manent" enim "tria haec, fides, spes, caritas; maior autem horum caritas" (6). In illis panibus non est dictus aliquis panis maior aliis; sed simpliciter petiti, et dati tres panes.

6. Ecce alia tria: "Quis est vestrum, a quo petit filius suus panem, numquid lapidem porriget ei? Aut quis est vestrum, a quo petit piscem, numquid serpentem porriget ei? Aut a quo petit ovum, numquid porriget ei scorpionem? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris; quanto magis Pater vester qui in caelis est dabit bona petentibus se?" (7). Tria ergo rursus ista consideremus, ne forte ibi sint illa tria: fides, spes, caritas; maior autem horum caritas. Pone ergo tria, panem, piscem, ovum; maior horum panis. Ideo bene panem intellegimus in his tribus caritatem. Propterea pani lapidem opposuit, quia duritia contraria est caritati. Piscem fidem intellegimus. Dixit quidam sanctus, et nos dicere delectat: Piscis bonus, pia est fides. Vivit inter fluctus, nec frangitur aut solvitur fluctibus. Vivit inter tentationes tempestatesque huius saeculi, pia fides; saevit mundus, et integra est. Tantum contrarium fidei serpentem illum observa. In fide enim desponsata est illa, cui dicitur in "Canticis canticorum: Veni de Libano, sponsa mea, veniens et pertransiens ab initio fidei" (8). Ideo et desponsata, quia desponsationis initium fides est. Promittitur enim ab sponso aliquid, et promissa fide detinetur. Opposuit autem Dominus serpentem pisci, diabolum fidei. Propterea desponsatae huic dicit Apostolus: "Desponsavi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo" (9); et: "Timeo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo" (10); id est, quae est in fide Christi. "Habitare enim", inquit, "Christum per fidem in cordibus vestris" (11). Diabolus ergo non corrumpat fidem, non devoret piscem.

7. Restat spes, quae, quantum mihi videtur, ovo comparatur. Spes enim nondum pervenit ad rem; et ovum est aliquid, sed nondum est pullus. Quadrupedes ergo filios pariunt, aves autem spem filiorum. Spes ergo ad hoc nos hortatur, ut praesentia contemnamus, futura exspectemus; ea quae retro sunt obliviscentes, cum Apostolo in anteriora extendamur. Sic enim dicit: "Unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu" (12). Nihil ergo tam inimicum est spei, quam retro respicere, id est, in eis rebus, quae praeterlabuntur et transeunt, spem ponere; sed in his quae nondum datae sunt, sed dandae quandoque numquam transibunt. Quando autem scatet tentationibus mundus, velut pluvia Sodomae sulfurea, metuendum est exemplum uxoris Loth. Retro enim respexit; et ubi respexit, ibi reman-

(6) *1 Cor.* 13, 13.
(7) *Lc.* 11, 11-13; cf. *Mt.* 7, 9-11.
(8) *Cant.* 4, 8 (sec. LXX).
(9) *2 Cor.* 11, 2.
(10) *2 Cor.* 11, 3.
(11) *Eph.* 3, 17.
(12) *Phil.* 3, 13-14.

sit. In salem conversa est (13), ut prudentes condiret exemplo. Apostolus Paulus de hac spe ita loquitur: "Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus (14). Quod enim videt quis, quid sperat?" ovum est. Est ovum, et pullus nondum est. Et testudine tectum est; non videtur, quia operitur, cum patientia exspectetur; fervescat, ut viviscat. Intende, extendere in anteriora, obliviscere praeterita. Quae enim videntur, temporalia sunt. Non "respicientes", inquit, "quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna" (15). In illa ergo quae non videntur, extende spem; exspecta, sustine. Noli retro respicere. Ovo tuo scorpium time. Vide quia de cauda percutit, quam retro habet. Non ergo scorpius perimat ovum tuum, mundus iste spem tuam, ut ita dicam, veneno eo contrario, quo retrario. Quanta tibi loquitur mundus, quanta post dorsum strepit, ut retro respicias; id est, ut in rebus praesentibus (nec praesentibus; non enim dicenda sunt praesentia numquam stantia) spem tuam ponas; et ab eo quod promisit Christus et nondum dedit, sed quia fidelis est dabit, avertas animum tuum, et velis requiescere in mundo pereunte.

6.8. Ideo enim Deus felicitatibus terrenis amaritudines miscet, ut alia quaeratur felicitas, cuius dulcedo non est fallax; et de ipsis amaritudinibus conatur mundus avertere ab eo quod intendis in anteriora, et retro convertere. De ipsis amaritudinibus, de ipsis tribulationibus murmuras, et dicis: Ecce pereunt omnia Christianis temporibus. Quid strepis? Non hoc promisit mihi Deus, quod ista non peribunt; non hoc mihi promisit Christus. Aeterna promisit aeternus; si credidero, ex mortali fiam aeternus. Quid strepis, o munde immunde? quid strepis? Quid avertere conaris? Tenere vis periens; quid faceres, si maneres? Quem non deciperes dulcis, si amarus alimenta mentiris? Ego si habeo spem, si teneo spem, ovum meum non est ab scorpione percussum. "Benedicam Dominum in omni tempore; semper laus eius in ore meo" (16). Felix sit mundus, evertatur mundus: "Benedicam Dominum", qui fecit mundum. "Benedicam" prorsus. Secundum carnem bene sit, secundum carnem male sit: "Benedicam Dominum in omni tempore; semper laus eius in ore meo". Nam si benedico quando bene est, et blasphemo quando male est; suscepi scorpionis aculeum, compunctus retro respexi; quod absit a nobis. "Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum" (17).

7.9. Manet civitas quae nos carnaliter genuit. Deo gratias. Utinam et spiritaliter generetur, et nobiscum transeat ad aeternitatem. Si non manet civitas quae nos carnaliter genuit, manet quae nos spiritaliter genuit. "Aedificans Ierusalem Dominus" (18). Numquid dormitando aedificium suum

(13) Cf. *Gen.* 19, 26.
(14) *Rom.* 8, 24-25.
(15) *2 Cor.* 4, 18.
(16) *Ps.* 33, 2.
(17) *Iob.* 1, 21.
(18) *Ps.* 146, 2.

perdidit, aut non custodiendo hostes admisit? "Nisi Dominus custodierit civitatem, in vanum vigilat qui custodit eam" (19). Et quam civitatem? "Non dormit, neque dormitabit, qui custodit Israel" (20). Quid est Israel, nisi semen Abrahae? Quid est semen Abrahae nisi Christus? "Et semini tuo", inquit, "quod est Christus" (21). Et nobis quid? "Vos autem Christi; ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem haeredes" (22). "In semine tuo", inquit, "benedicentur omnes gentes" (23). Civitas sancta, civitas fidelis, civitas in terra peregrina, in caelo fundata est. O fidelis, noli corrumpere spem, noli amittere caritatem, accinge lumbos tuos, ascende, praetende lucernas tuas, "exspecta Dominum, quando veniat a nuptiis" (24). Quid expavescis, quia pereunt regna terrena? Ideo tibi caeleste promissum est, ne cum terrenis perires. Nam ista peritura praedicta sunt, praedicta omnino. Non enim negare possumus quod praedictum est. Dominus tuus quem exspectas, dixit tibi: "Exsurget gens super gentem, et regnum super regnum" (25). Habent mutationes terrena regna; veniet ille de quo dictum est: "Et regni eius non erit finis" (26).

-10. Qui hoc terrenis regnis promiserunt, non veritate ducti sunt, sed adulatione mentiti sunt. Poeta illorum quidam induxit Iovem loquentem, et ait de Romanis:

> "His ego nec metas rerum, nec tempora pono:
> Imperium sine fine dedi" (27).

Non plane ita respondet veritas. Regnum hoc, quod sine fine dedisti, o qui nihil dedisti, in terra est, an in caelo? Utique in terra. Et si esset in caelo, "Caelum et terra transient" (28). Transient quae fecit ipse Deus; quanto citius quod condidit Romulus? Forte si vellemus hinc exagitare Virgilium, et insultare, quare hoc dixerit; in parte tolleret nos, et diceret nobis: Et ego scio; sed quid facerem qui Romanis verba vendebam, nisi hac adulatione aliquid promitterem quod falsum erat? Et tamen et in hoc cautus fui, quando dixi: "Imperium sine fine dedi", Iovem ipsorum induxi, qui hoc diceret. Non ex persona mea dixi rem falsam, sed Iovi imposui falsitatis personam; sicut deus falsus erat, ita mendax vates erat. Nam vultis nosse quia ista noveram? Alio loco, quando non Iovem lapidem induxi loquentem, sed ex persona mea locutus sum, dixi:

> "Non res Romanae perituraque regna" (29)

---

(19) *Ps.* 126, 1.
(20) *Ps.* 120, 4.
(21) *Gal.* 3, 16.
(22) *Gal.* 3, 29.
(23) *Gen.* 22, 18; 26, 4.
(24) *Lc.* 12, 35-36.
(25) *Mc.* 13, 8.
(26) *Lc.* 1, 33.
(27) VERG., *Aen.* 1, 278 s.
(28) *Lc.* 21, 33.
(29) VERG., *Georg.* 2, 498.

Videte quia dixi "peritura regna". Dixi peritura regna, non tacui. Peritura, veritate non tacuit: semper mansura, adulatione promisit.

8.11. Non ergo deficiamus, fratres: finis erit terrenis omnibus regnis. Nunc si finis est, Deus videt. Forte enim nondum est, et infirmitate quadam, vel misericordia, vel miseria hoc optamus, ut nondum sit; numquid tamen ideo non erit? Figite spem in Deum, aeterna concupiscite, aeterna exspectate. Christiani estis, fratres, Christiani sumus. Non ad delicias Christus in carnem descendit; toleremus potius praesentia quam diligamus; adversorum est manifesta pernicies, prosperorum falsa blandities. Time mare et quando malacia est. Omnino non frustra audiamus: "Sursum cor" (30). Quid ponimus cor in terra, cum videamus quia evertitur terra? Nos non possumus nisi exhortari vos, ut habeatis quod dicatis, et quod pro spe vestra respondeatis insultatoribus et blasphematoribus nominis Christiani. Nemo vos murmurando avertat ab exspectatione futurorum. Omnes qui propter istas adversitates blasphemant Christum nostrum, cauda scorpionis sunt. Nos ovum nostrum sub alis illius gallinae ponamus evangelicae, quae clamat: "Ierusalem' Ierusalem", illi falsae et perditae, "quoties volui colligere filios tuos, tamquam gallina pullos suos, et noluisti?" (31) Non nobis dicatur: "Quoties volui, et noluisti!" Illa enim gallina divina Sapientia est; sed assumpsit carnem, ut pullis congrueret. Videte gallinam hispidam plumis, dimissis alis, voce fracta, et quassa, et lassa, et languida congruere parvulis suis. Ovum ergo nostrum, id est, spem nostram sub alis gallinae ponamus.

9.12. Animadvertistis forte, quomodo gallina concidat scorpionem. Utinam ergo et istos blasphemantes, in terra reptantes, de cavernis prodeuntes, et male pungentes, illa gallina concidat et devoret, in corpus suum traiciat, et in ovum vertat. Non irascantur: commoti videmur; sed maledicta maledictis non reddimus. Maledicimur et benedicimus, blasphemati deprecamur (32). Sed non dicat de Roma, dictum est de me: O si taceat de Roma; quasi ego insultator sim, et non potius Domini deprecator, et vester qualiscumque exhortator. Absit a me, ut insultem. Avertat Deus a corde meo, et a dolore conscientiae meae. Ibi multos fratres non habuimus? Non adhuc habemus? Portio peregrinantis Ierusalem civitatis non ibi magna degit? non ibi temporalia pertulit? sed aeterna non perdidit. Quid ergo dico, cum de illa non taceo, nisi quia falsum est quod dicunt de Christo nostro, quod ipse Romam perdiderit, quod dii lapidei Romam tuebantur et lignei? Adde pretium, aerei. Adde plus, argentei et aurei: "Idola gentium argentum et aurum" (33). Non dixit: Lapis; non dixit: Lignum; non dixit: Testa; sed quod pro magno habent: "argentum et aurum". Tamen ipsum argentum et aurum "oculos habent, et non vident" (34). Dii aurei et dii lignei ad pretium dispares sunt; ad habere oculos et non videre, pares sunt. Ecce qualibus Romam docti homines custodibus commiserunt, habentibus oculos, et non videnti-

(30) *Praef. Missae.*
(31) *Mt.* 23, 37.
(32) Cf. *1 Cor.* 4, 12-13.
(33) *Ps.* 113, 4.
(34) *Ps.* 113, 5.

bus. Aut si Romam servare potuerunt, quare ipsi ante perierunt? Inquiunt: Tunc periit Roma. Tamen perierunt. Non, inquiunt, ipsi perierunt, sed simulacra eorum. Quomodo ergo custodirent tecta vestra, qui non potuerunt custodire simulacra sua? Alexandria olim tales deos perdidit. Constantinopolis ex quo condita est in magnam civitatem, quoniam a Christiano imperatore condita est, olim deos ipsos falsos perdidit: et tamen et crevit, et crescit, et manet. Quamdiu vult Deus, manet. Non enim et illi civitati, quia hoc dicimus, aeternitatem promittimus, Carthago in nomine Christi manet, et olim eversa est Caelestis, quia non fuit caelestis, sed terrestris.

10.13. Et illud quod dicunt non est verum, quia continuo diis perditis Roma capta est, afflicta est. Prorsus non est verum; ante simulacra ipsa eversa sunt; et sic victi sunt Gothi cum Rhadagayso. Mementote, fratres, mementote; non est longum, pauci anni sunt, recordamini. Eversis in urbe Roma omnibus simulacris, Rhadagaysus rex Gothorum cum ingenti exercitu, multo numerosiore quam Alarici fuit, venit. Paganus homo erat Rhadagaysus; Iovi sacrificabat quotidie. Nuntiabatur ubique quod a sacrificiis non desisteret Rhadagaysus. Tunc omnes isti: Ecce nos non sacrificamus, ille sacrificat, vinci habemus a sacrificante, quibus non licet sacrificare. Deus ostendens quia non in istis sacrificiis est ipsa temporalis salus, ipsa regna terrena, victus est Rhadagaysus, adiuvante Domino, miro modo. Postea venerunt Gothi non sacrificantes, etsi fide Christiana non Catholici, tamen idolis inimici; venerunt idolis adversantes, et ipsi ceperunt; vicerunt de idolis praesumentes, et perdita idola adhuc quaerentes, et perditis adhuc sacrificare cupientes. Sed ibi erant et nostri, et afflicti sunt: sed noverant dicere: "Benedicam Dominum in omni tempore" (35). Afflicti sunt in regno terreno; sed regnum caelorum non perdiderunt; immo ad illud capessendum exercitatione tribulationum meliores effecti sunt. Et si in tribulationibus non blasphemaverunt, tamquam integra vasa de fornace exierunt, et dominica benedictione repleti sunt. Isti autem blasphematores, terrena sectantes, terrena desiderantes, in terrenis spem ponentes, cum ista velint nolint perdiderint, quid tenebunt? ubi remanebunt? Foris nihil, intus nihil; inanis arca, inanior conscientia. Ubi requies? ubi salus? ubi spes? Veniant ergo, desinant blasphemare, discant adorare; scorpii pungentes a gallina comedantur, in corpus traicientis convertantur; in terra exerceantur, in caelo coronentur.

(35) *Ps.* 33, 2.

BIBLIOGRAFIA

Le edizioni delle opere di S. Agostino utilizzate sono:

— per il *De civitate Dei:* CCL, XLVII-XLVIII, 1955. *Opere di Sant'Agostino. La città di Dio,* V, NBA, Roma, 1978 ss., (ed. latino-italiana a cura di P. Agostino Trapé).

— per le *Enarrationes in Psalmos: Opere di Sant'Agostino. Esposizioni sui Salmi,* XXV-XXVIII, NBA, Roma, 1982 ss., (ed. latino-italiana a cura di P. Agostino Trapé).

— per le *Epistulae: Opere di Sant'Agostino. Le Lettere,* XXI-XXIII, NBA, Roma, 1969 ss., (ed. latino-italiana a cura di P. Agostino Trapé).

— per i *Sermones:* PL, XXXVIII-XXXIX. *Miscellanea Agostiniana,* I, Roma, 1930, (= MORIN G., *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti),* CCL, XLI, 1961. *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi,* XXIX-XXXIII, NBA, Roma, 1979 ss., (ed. latino-italiana a cura di P. Agostino Trapé).

Opere citate:

ARBESMANN R., *The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine,* in « Augustiniana », 4, 1954, 305-324.

AUERBACH E., *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo,* Milano, 1960, (Bern, 1958).

BANTERLE G., *Introduzione,* in *Opera Omnia di Sant'Ambrogio. Le Orazioni funebri,* XVIII, Milano-Roma, 1985.

BARDY G., *Le origini dell'arianesimo e il Concilio di Nicea,* in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri,* III, Torino, 1957, (Paris, 1935-36).

BARDY G., *Introduction générale à La Cité de Dieu,* in *Oeuvres de Saint Augustin,* XXXIII, Paris, 1959.

BLOCH H., *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV,* in A. D. MOMIGLIANO, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* Torino, 1968, (Oxford, 1963).

BOANO G., *Sul « De Reditu suo » di Rutilio Namaziano,* in « Rivista di Filologia Classica », 1948, 54-87.

BOISSIER G., *La fin du paganisme. Études sur les dernières luttes religieuses au quatrième siècle,* II, Paris, 1898[3].

BREZZI P., *Romani e barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI,* in *Il passaggio dall'antichità al Medioevo in occidente,* Spoleto, 1962.

BREZZI P., *L'idea d'Impero nel IV secolo,* in « Studi Romani », 11, 1963, 265-279.

BROWN P., *Religione e società nell'età di sant'Agostino,* Torino, 1975, (London, 1972).

CANNONE G., *Il « Sermo de excidio urbis Romae » di S. Agostino*, in « Vetera Christianorum », 12, 1975, 325-346.

CARROZZI L., (a cura di), *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi*, XXX/2, NBA, Roma, 1983.

CHASTAGNOL A., *Le senateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, in « Revue des Études Anciennes », 58, 1956, 241-253.

COURCELLE P., *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, in « Recherches Augustiniennes », 1, 1958, 149-186.

COURCELLE P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964³.

DELLA CORTE F., *Le Georgiche di Virgilio. Libri I-II*, Genova, 1986.

DI CAPUA F., *Il ritmo prosaico in S. Agostino*, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma, 1931.

FREDE J., *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, in *Vetus Latina*, I/1, Freiburg, 1981.

GRIBOMONT J., *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, in *Patrologia*, III, Torino, 1978, rist. 1983.

GROSSI V., *Avversari e amici di Agostino*, in *Patrologia*, III, Torino, 1978, rist. 1983.

HAMMAN A. G., *La transmission des Sermons de Saint Augustin: les authentiques et les apocryphes*, in « Augustinianum », 2, 1985, 311-327.

KUNZELMANN A., *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma, 1931.

LA BONNARDIÈRE A. M., *Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in « Augustinus Magister », II, Paris, 1954, 657-665.

LA BONNARDIÈRE A. M., *Livres historiques, in Biblia Augustiniana, A.T.*, II, Paris, 1960.

LABRIOLLE DE P., *La réaction païenne. Étude sur la polemique antichrétienne du premier siècle au sixième siècle*, Paris, 1942².

LABRIOLLE DE P., *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, II, Paris, 1947.

LABRIOLLE DE P., *Cristianesimo e paganesimo alla metà del IV secolo*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, III, Torino, 1957, (Paris, 1935-36).

LABRIOLLE DE P., *La distruzione del paganesimo*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, IV, Torino, 1957, (Paris, 1935-36).

LAMBOT C., *Introduction*, in *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento*, CCL, XLI, 1961.

LAMBOT C., *Critique interne et sermons de Saint Augustin*, in « Revue Bénédictine », 79, 1969, 134-147.

LAMOTTE J., *Le Mythe de Rome « Ville Eternelle » et Saint Augustin*, in « Augustiniana », 11, 1961, 225-260.

LAMOTTE J., *Saint Augustin et la fin du monde*, in « Augustiniana », 12, 1962, 5-26.

LANA I., *Rutilio Namaziano*, Torino, 1961.

LAVARENNE M., *Prudence. Contre Symmaque*, Paris, 1963[2].

LESKY A., *Storia della letteratura greca*, III, Milano, 1978[6], (Berna, 1957-58).

LEVI M. A. - MELONI P., *Storia romana dagli Etruschi a Teodosio*, Milano, 1980[4].

MANDOUZE A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968.

MARKUS R. A., *Saeculum. History and society in the Theology of Saint Augustin*, Cambridge, 1970

MARROU H. I., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987, (Paris, 1971).

MAZZARINO S., *Antiche leggende sulle origini di Roma*, in « Studi Romani », 4, 1960, 385-392.

MAZZARINO S., *Il pensiero storico classico*, II s., Bari, 1966.

MAZZARINO S., *L'Impero romano*, III, Bari, 1973.

MOHRMANN CH., *Études sur le latin des chrétiens*, Is., Roma, 1961.

MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, VII, Paris, 1923.

MORIN G., *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, in *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma, 1930.

NEUNHEUSER B., *Storia della liturgia*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma, 1984.

OROZ R. J., *La retórica en los Sermones de S. Agustín*, Madrid, 1963.

OSSNER J. PH., *Quelques réflexions sur « Roma Aeterna »*, in « Revue des études latines », 47, 1969, 492-496.

PARATORE E., *Virgilio. Le Georgiche*, Milano, 1959.

PARATORE E., *Introduzione*, in *Virgilio. Eneide*, I, Milano, 1978.

PASCHOUD F., *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma, 1967.

PASSERINI A., *Linee di Storia Romana in età imperiale*, Milano, 1972.

PELLEGRINO M., *S. Agostino, pastore d'anime*, in « Recherches Augustiniennes », 1, 1958, 317-338.

PELLEGRINO M., *« Sursum cor » nelle opere di sant'Agostino*, in « Recherches Augustiniennes », 3, 1965, 179-206.

PELLEGRINO M., *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi (1-50) sul V.T.*, XXIX, NBA, Roma, 1979.

PERLER O., *Les voyages de Saint Augustin*, Paris, 1969.

PETERSON E., *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, 1983, (Leipzig, 1935).

PIGANIOL A., *Le sac de Rome*, Paris, 1964.

POHLENZ M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, Firenze, 1978, (Göttingen, 1959).

POQUE S., *Le language symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, I, Paris, 1984.

QUACQUARELLI A., *La polemica pagano-cristiana da Plotino ad Agostino*, in *Grande Antologia Filosofica Marzorati*, III, Milano, 1954.

QUASTEN J., *Patrologia*, Is., Torino, 1980, rist. 1983, (Utrecht, 1953).

RATZINGER J., *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Milano, 1971, (Ismaning, 1954).

RIPANTI G., *Agostino, teorico dell'interpretazione*, Brescia, 1980.

ROSTAGNI A., *Storia della letteratura latina*, III, Torino, 1964.

SESTON W., *Il declino dell'impero d'occidente. La migrazione dei popoli*, (trad. di F. Solinas), in *I Propilei*, IV, Milano, 1967.

SIMONETTI M., *Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni «Sermones» veterotestamentari*, in «Augustinianum», 1, 1985, 185-203.

SOLIGNAC A., *La Prière dans la tradition chrétienne*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XXXV, Paris, 1986.

SORDI M., *«Augustinus, De Civ. Dei, V, 23» e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V secolo*, in «Augustinianum», 1, 1985, 205-210.

STORONI MAZZOLANI L., *Sant'Agostino e i pagani*, Palermo, 1988².

TORTI G., *Patriae sua gloria Christus. Aspetti della romanità cristiana di Prudenzio*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 104, 1970, 337-368.

TORTI G., *La guerra e la pace secondo sant'Ambrogio*, Firenze, 1974.

TORTI G., *Il suo regno non avrà mai fine*, Roma, 1983.

TRAPÉ A., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano, 1987⁵.

TRAPÉ A., *La teologia della storia nel «De civitate Dei» di S. Agostino*, in *Matteo Novelli e l'agostinismo politico del trecento*, Palermo, 1981.

TRAPÉ A., *S. Agostino*, in *Patrologia*, III, Torino, 1978, rist. 1983.

VAGAGGINI C., *La teologia della lode secondo S. Agostino*, in C. VAGAGGINI - G. PENCO, *La Preghiera*, Roma, 1964.

VAN DER MEER F., *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, I, Paris, 1955.

VERBRAKEN P. P., *Le sermon CXII de Saint Augustin sur les invités au festin*, in «Revue Bénédictine», 76, 1966, 41-58.

VERBRAKEN P. P., *Études critiques sur les Sermons authentiques de Saint Augustin*, in «Instrumenta Patristica», 12, 1976, 9-53.

WILMART A., (a cura di), *Possidius. Operum S. Augustini elenchus*, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma, 1931, 149-233.

QUADRIVIUM EDIZIONI
Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

LUIGI BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla «Aeterni Patris»*; 1980, pagg. 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell'autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

TRA CREATURE E CREATORE

La vita cristiana in San Giovanni della Croce

(parte prima)

Alla Fraternità
dell'Ordine Carmelitano Secolare
di Sant'Anna, Genova

Prefazione

Nostro intento è di mostrare come San Giovanni della Croce nelle sue *opere* delinei la *vita cristiana.* Chi legga le opere del Santo Padre del Carmelo riformato potrà forse, in primo momento, rimanere sconcertato dal rigore logico e insieme spirituale che ne emerge. Ma, ripensandole, in esse *niente altro* troverà se non la vita cristiana integralmente vissuta alla luce dell'Evangelo.

Faremo parlare il Santo proponendone un commento che rimanga interno al suo spirito senza sovrapposizione alcuna, nella convinzione che il Cristiano di oggi possa vivere la sua vita di incontro con Dio sotto la guida illuminata e illuminante del Santo Padre Giovanni.

Le citazioni saranno tratte dall'edizione della Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma, 1959. Esse non si propongono con ordine sistematico, ma piuttosto seguendo un itinerario tendente a mostrare il significato delle creature in ordine a Dio e all'uomo nel Santo Padre Giovanni.

I - Dio e le creature

Chi legga le *Opere* del Santo Padre Giovanni non potrà seguire anche un solo argomento in esse trattato se non dopo averne completata e lasciata decantare nello spirito la lettura: solo dopo di ciò egli potrà muoversi abbastanza liberamente attraverso le sue pagine per cogliere un *itinerario di vita,* consapevole dei molti altri che trascura, così come accade per la

lettura della parola di Dio, della quale la parola di San Giovanni della Croce è una trascrizione precisa e puntuale, filtrata attraverso un'anima che la amava profondamente.

Ogni itinerario non è tale se non parte con la consapevolezza del fine: nemmeno quello che verremo delineando, dunque, sarebbe un itinerario se non proponessimo, subito, all'inizio il suo fine: ecco perché il nostro incontro con il testo sangiovannistico non sarà ordinato secondo le opere, esso, tuttavia, sarà lineare poiché sarà il fine a dettarne la linea.

« Ma Iddio (come l'anima ben l'intende), sempre muove e regge tutte le creature e dà loro essere, virtù, grazie e doni, avendole tutte in sé virtualmente, presenzialmente e sostanzialmente. L'anima in una sola vista vede ciò che Dio è in sé e ciò che è nelle sue creature; come colui che, essendogli aperta la porta di un palazzo, vede ad un colpo la dignità della persona che vi dimora e al tempo stesso ciò che ella va facendo » (*Fiamma viva d'amore*, IV. 7): a questa conclusione Giovanni arriva dopo aver notato che « l'anima, infatti, qui [nell'unione con Dio] conosce chiaramente come tutte le creature celesti e terrene hanno la loro vita e forza e durata in Dio [...] Di più, benché senza dubbio l'anima veda chiaramente che le cose sono distinte da Dio in quanto hanno un essere creato [...] pur tuttavia conosce che Iddio nel suo essere è eminentemente tutte le cose, di modo che l'anima le conosce meglio nell'essere divino che in se stesse ». (*Fiamma* IV. 5).

È in Dio che l'anima conosce *veramente* le creature: se il lettore non tiene costantemente presente questa verità, che San Giovanni coglie sia attraverso l'approfondimento della filosofia compiuto a Salamanca, sia, e soprattutto, nell'esperienza mistica, che travalica il discorso fino all'unione con il Creatore, non comprenderà né il tema del *distacco*, né quello della *notte* perché non ne comprenderà tutto il significato d'amore.

Le pagine di Giovanni sul rapporto con le creature, che, in sé, appaiono quasi sconcertanti, ripensate alla luce del fine di giungere all'unione con Dio acquistano una dolcezza altrimenti impensabile e, al tempo stesso, rivelano una forza, che solo questo fine può loro conferire: è l'amore che domina su tutto, come sempre in San Giovanni e, come sempre, un amore *forte* che solo l'origine e il permanere in Dio permette. Niente di conoscenza e di amore va così perduto, anzi conoscenza e amore si esaltano in Dio, loro principio. Questo pensiero dovrà accompagnarci nella lettura del testo sangiovannistico.

Come Teresa d'Avila (cfr. *Vita,* XVIII. 15), dunque, Giovanni sottolinea la presenza e, sostanzialmente, di Dio in tutte le sue creature e non solo nell'uomo, come si esprime in *Salita del monte Carmelo,* II. IV. 3: « bisogna sapere che Iddio è presente e dimora sostanzialmente in qualsiasi anima, anche in quella del più grande peccatore di questo mondo. Tra Dio e tutte le cose create sempre esiste questa maniera d'unione: con questa Egli conserva loro l'essere che hanno, di modo che per poco essa venisse a mancare, subito le cose cesserebbero di esistere tornando al nulla». È, questa, la dottrina consueta del pensiero cristiano, ma è importante che Giovanni la riproponga proprio mentre si accinge a trattare dell'unione mistica.

È vero che Giovanni vuole, nel testo citato, sottolineare la differenza tra l'unione di presenza sostanziale di Dio nelle creature e l'unione mistica con l'anima dell'uomo: « Quando perciò parliamo dell'unione dell'anima con Dio, non intendiamo parlare dell'unione sostanziale di Lui in tutte le creature; ma della trasformazione e unione dell'anima con Dio, unione che non sempre esiste, ma solo quando l'anima viene ad aver somiglianza d'amore e però questa si chiamerà unione di somiglianza, mentre la prima si chiama unione essenziale o sostanziale ». Ma è anche vero che è proprio in quest'unione mistica che l'anima comprende pienamente l'unione sostanziale perché solo in quest'unione si realizza per lei la capacità di cogliere la presenza del Creatore nelle creature e, con ciò, tutta la nobiltà delle creature stesse.

È nella fede che quest'unione si realizza poiché l'uomo con la sua ragione, che pur Giovanni apprezza come momento significativo, non può essere capace di giungere ad essa e se è vero che « l'intelletto, a fine di unirsi con Dio, si deve accecare a tutti i sentieri che può conoscere » (*Salita,* II.VIII. 6), se è vero che l'anima « deve stare all'oscuro del suo lume naturale al fine di lasciarsi guidare dalla fede all'alto termine dell'unione divina » (*Salita,* II. IV. 1), è anche vero che in quest'accecamento, reso visione dalla fede, le potenze dell'anima sono affinate a tal punto che leggono in Dio al di là della loro capacità naturale. Accade, allora, che anche ciò che è naturale sia da esse compreso in maniera radicalmente più piena: la creazione, che riferiamo a Dio per natura, nell'unione mistica, che la fede approfondisce risulta tutta permeata di Dio in una dipendenza da Lui, che ne esige una lettura tutta diversa da quella che la riferisce all'uomo nel suo quotidiano esistere fino a proporre per l'uomo un rapporto diverso con la creazione e una esistenza che, tutta volta a Dio, lo faccia vivere nella creazione in un

modo consapevolmente diverso da quello che prevede per l'uomo, unico punto di riferimento, possesso pieno e gestione autonoma della creazione.

Ricorda Giovanni con Aristotele e San Tommaso che « qualunque cosa si riceve alla maniera del recipiente » (*Notte oscura*, I.IV. 2) ed è, quindi, necessario se l'uomo voglia comprendere Dio e accogliere l'unione amorosa, che Egli gli offre, che si prepari come *recipiente* il modo in cui sarà *capace di Dio* e, ancor più *capace di lasciarsi invadere da Dio*, così che non gli accada di cogliere il proprio rapporto con Dio « misurando Dio con se stesso, non già viceversa » (*Notte*, I. VII. 3), confidando che Dio lo realizzerà a pieno perché Iddio « perfeziona l'uomo secondo il modo dell'uomo » (*Salita*, II. XVII. 4).

È necessario fare *spazio* a Dio e perché lo si possa fare è necessaria la « nudità e povertà di spirito » che « chiamiamo notte per l'anima, giacché qui non intendiamo parlare della semplice privazione delle cose, che non spoglia affatto l'anima se questa conserva l'appetito verso di loro; ma parliamo dell'appetito e gusto delle cose, la quale rende vuota e libera l'anima, quantunque le possieda ». (*Salita*, I. III. 4)

Sembra paradosso, ed è soltanto perché troppo spesso non cogliamo la vera realtà, che è quella di Dio, ma è proprio nella radicale povertà di spirito « perché la soddisfazione del cuore non si trova nel possesso delle cose, ma nella privazione di tutto » (*Cantico spirituale*, I. 14) che possiamo cogliere il vero significato della creazione e di ogni creatura e la possiamo *possedere senza possederla*, cioè in pienezza di libertà. È la notte oscura che purifica (cfr. *Notte*, I. IV. 4), che sola permette di cogliere se stessi e tutte le creature nella vera dimensione, che è quella di Dio.

Dio e le creature: per chi voglia cogliere il senso profondo del rapporto tra il Creatore e le creature, altra via non c'è che fissarsi soltanto in Dio.

II - Il distacco da sé come capacità di Dio

Quando Giovanni dice del distacco dal *discorso* significa il distacco dalla meditazione, preghiera discorsiva e, tuttavia, questo distacco possiamo leggere come fondamentale perché è il distacco da sé.

Dicono i filosofi che la struttura logica, linguistico-discor-

siva, è quella che caratterizza l'uomo all'interno della propria cultura, è, si può dire, la sua *culturalità*. Distaccarsi da essa, per la persona, significa distaccarsi dal proprio mondo per entrare nel mondo di Dio, ma, insieme, per comprendere il proprio mondo alla luce unica di Dio. È ciò che la *Scrittura* afferma quando (*Sir.*, XVII. 8): « ha messo il suo occhio nel loro [degli uomini] cuore per mostrare la grandezza delle sue opere ». Ma soprattutto qui l'occhio di Dio nel cuore dell'uomo mostra all'uomo Dio stesso, non solo punto di riferimento, ma radice unica di vita, quel Dio nella cui luce soltanto possiamo cogliere non solo la creazione, ma anche quella creatura, noi stessi, che Egli ha creato (*Gen.*, I. 26) a sua immagine e somiglianza. Si potrebbe pensare che essendo l'uomo immagine e somiglianza di Dio sia approfondendo se stesso che egli incontra Dio; in realtà è approfondendo Dio nell'esperienza dell'anima che l'uomo non incontra soltanto Dio, ma anche la creazione e, nella creazione, pur se stesso.

In *Salita*, II. VIII. 5 scrive Giovanni: « Né l'intelletto con i suoi concetti potrà comprendere cosa simile a Dio, né la volontà potrà godere soave diletto paragonabile a quello di Lui, né la memoria porrà nella fantasia notizie o immagini che lo rappresentino ». Chiara è l'affermazione di Giovanni, che si conclude necessariamente con « È manifesto, dunque, che nessuna di tali notizie può immediatamente incamminare l'intelletto a Dio; e che per giungere a Lui, esso deve, anziché intendere, procurare il contrario, accecandosi e ponendosi in tenebre piuttosto che aprire gli occhi quasi volesse con ciò avvicinarsi di più al raggio divino ».

Che Dio non si possa concettualizzare è evidente: con ciò si porrebbe Dio all'interno del discorso e, quindi, nella capacità dell'umana ragione, negandolo come Dio. Già gli antichi Padri della Chiesa ne erano consapevoli, anzi ritenevano che neppure la natura umana in quanto immagine di Dio fosse interamente conoscibile. Chiaramente qui non discutiamo la questione dal punto di vista filosofico e nemmeno da quello della teologia fondamentale; con Giovanni siamo alla teologia mistica, che è « la contemplazione per la quale l'intelletto ha una più alta notizia di Dio ». È dunque l'intelletto che, nella contemplazione, ha notizia di Dio, ma è evidente che questa notizia *non* è di carattere concettuale, come risulta dal prosieguo del passo: « mistica teologia, il che significa segreta sapienza divina, perché è segreta all'intelletto stesso che la riceve » (*Salita*, II. VIII. 6).

Il sapere come *conoscenza* è superato e « l'anima, quindi,

per giungere all'unione con la sapienza di Dio deve camminare piuttosto non sapendo che sapendo. Ogni signorìa è libertà del mondo a confronto della signorìa e libertà dello spirito di Dio è grande soggezione, angustia e schiavitù » (*Salita*, I. IV. 5). È chiaro il tema della trascendenza di Dio, che è trascendenza, qui, di sapienza: non si tratta in questo passo della *teologia negativa* per la quale si può dire di Dio ciò che non è e non ciò che è, qui siamo nel positivo del confronto tra la sapienza umana, che è scienza e quella divina, che è autentica Sapienza.

Tra le due sapienze il divario è assoluto e quando si parla di signorìa e libertà del mondo, in queste espressioni sono raccolte tutte le espressioni umane in relazione al mondo degli uomini e al mondo della natura. L'unione dell'anima con Dio, di cui Giovanni qui tratta è quella che sappiamo non coincidere con l'unione sostanziale per la creazione, è l'unione mistica, che rende più chiara all'uomo anche l'unione sostanziale, dimostrandosi così che tale unione rende l'uomo chiaro a se stesso. Con ciò si dimostra come l'incontro con la sapienza di Dio, che si dona all'anima, le rende possibile una conoscenza di Dio che solo Dio le può donare e, in Dio, una conoscenza della creazione, che sta dentro il dono di Dio, perché è soltanto di Dio. Se per giungere a questo tipo di sapienza, nella quale soltanto la persona si realizza, è necessario « camminare piuttosto non sapendo che sapendo », ciò è in ordine alla conoscenza mondana, anche di quella, razionale, che caratterizza l'umanità dell'uomo.

Sarebbe errore ritenere che con ciò Giovanni neghi il significato della ragione e della sua capacità di conoscere: egli soltanto non ne vuol fare un *idolo*, ciò che accadrebbe se non la si leggesse in ordine a Dio. Così come la legge Giovanni, la ragione acquista pienezza di significato e mette l'uomo in condizione di essere autenticamente se stesso, quell'immagine, che Dio ha creato di Sé. L'uomo che non sa per sapere nella Sapienza di Dio, in realtà sa anche nella sapienza umana il cui ambito è complesso, ma che egli diventa capace di dominare perché lo confronta *continuamente* con la *semplicità* di Dio. È la *nudità liberante* dello spirito, di cui parla Giovanni, per cui l'uomo domina il mondo non per volontà di dominio, ma per quella vicarìa nel mondo, che i Padri della Chiesa, greci e latini, sulla scorta della *Scrittura*, affermano Dio aver donato agli uomini.

Mistica è, dunque, *pienezza* di umanità: è evidente che l'unione mistica eleva l'anima ad una unione con Dio per cui es-

sa vede il *nulla di sé* e il *nulla del mondo*, ma sa che questo nulla è grande perché porta in sé la presenza sostanziale di Dio e se il mistico vivrà nell'interiorità della sua anima la presenza di Dio come non sapere del mondo, quando al sapere del mondo dovrà volgersi, lo comprenderà in tutta la sua verità.

La libertà dell'unione mistica è libertà di spirito e all'inizio del passo che stiamo leggendo Giovanni afferma: « un'anima, adunque, che facesse conto di tutto il suo sapere e della sua abilità per unirsi con la sapienza di Dio, sarebbe immensamente ignorante dinanzi a Lui [...] perché l'ignoranza non sa che cosa sia la sapienza ». È il far conto del sapere umano che esclude la possibilità di unione con la sapienza di Dio, non l'usarne quando ci si rivolga al mondo, purché l'espressione razionale sia vista come metodo di conoscenza e non se ne faccia un idolo, come avviene quando l'uomo legga la propria conoscenza in riferimento a sé e non a Dio.

Lo stesso concetto Giovanni esprime in *Salita*, III. V. 3: « Affinché l'anima giunga a Dio, deve andare non comprendendo piuttosto che comprendendo: ciò che è mutevole e comprensibile, deve cedere il posto al bene immutabile e incomprensibile ». Questo *bene* è Dio. Che ciò che è mondano debba cedere il posto a Dio è chiaro, ma ancora una volta, per la presenza sostanziale di Dio nella creazione dobbiamo dire che non si tratta di una sostituzione, ma di un *cedere il primato* e non certo per poter avere di fronte a Dio una *propria* positività, ma per saperlo riconoscere in tutte le dimensioni della Sua presenza e per saper vivere la nostra esistenza *tutta intera* alla presenza di Dio.

La razionalità discorsiva appartiene interamente all'uomo e la capacità discorsiva dell'uomo è grande, tale da apparire quasi divina. Giovanni, che ha studiato a Salamanca ed ha consuetudine con i filosofi lo comprende in modo pieno: « Vi sono però alcuni intelletti sì pronti e perspicaci che, stando raccolti in qualche considerazione, naturalmente e con grande facilità passano da un concetto all'altro, formandoli con le dette parole e ragionamenti molto sottili e vive, e credono che siano da Dio; invece tutto dipende dall'intelletto che, stando alquanto libero dall'operazione dei sensi, col proprio lume e senza alcun aiuto soprannaturale può far questo e altro » (*Salita*, II.XXIX. 8).

È forse questo il passo più chiaramente indicativo della stima che Giovanni ha della ragione: Essa è così grande che qualcuno possa scambiare il movimento dei suoi concetti per argomentazioni che vengono da Dio. Il Santo Padre ammonisce

che si tratta pur sempre di momento umano: rimanendo al suo interno, pur pensando a Dio l'uomo frappone sempre se stesso alla unione con Dio e l'unione, in realtà, non c'è, almeno interamente anche quando all'unione ci sia *tensione*. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce sono santi per i quali l'affermazione che solo Dio basta è veramente ovvia. La preoccupazione di Giovanni è, ancora una volta, l'idolatria, ed essa è molto facile soprattutto per le persone colte: Giovanni che colto era lo avverte immediatamente e, con la drasticità consueta, tutta però piena di amore per Dio e per le anime lo rileva: « molti si ingannano [...] mentre può darsi che tutto sia un niente e non abbia sostanza di alcuna virtù, anzi non serva ad altro che ad invaghirsene ».

Il rimedio è l'umiltà: « Costoro imparino a non far stima di quelle cose, ma a fondare piuttosto la loro volontà in umile amore ». Non della ragione, dell'umanità, quindi, non si deve avere stima (a meno che la stima sia assoluta e degeneri in idolatria), ma delle argomentazioni intorno a Dio, che rimangono nell'ambito della concettualità. Si dirà che Giovanni insiste sulla negatività e non fa distinzioni, ma è evidente che egli *non distingue* perché il suo oggetto è Dio, distinguerebbe se sua preoccupazione fosse discorrere del retto uso della ragione. Non è nostra intenzione studiare il tema della ragione e del suo uso retto in Giovanni della Croce, solo è necessario dire che il far stima e il non far stima della ragione non sono tra loro in contraddizione purché si colga, nei due casi, l'autentico significato e la stima della ragione può giungere alla consapevolezza che essa può rendere evidente la *necessità* della trascendenza, che si personalizza in Dio, ma non oltre: l'unione con Dio, che permette anche di comprendere *quale* sia la stima dovuta alla ragione, viene soltanto da Dio e non conosce gradi all'interno del discorso.

Che sia così risulta anche dalla pagina in cui Giovanni afferma che «il metodo che devono usare in questa notte del senso, è che « il metodo che devono usare in questa notte del senso, è quello di non camminare per via di discorso e di meditazione ». Anche nella notte del senso e non solo in quella dello spirito, Giovanni insiste sulla necessità di non usare discorsi in ordine all'unione con Dio perché è nel silenzio della contemplazione che Dio unisce a Sé l'anima, il cui compito è soltanto quello di farsi trovare disponibile alla sua azione di Dio: « lascino l'anima libera e tranquilla, sbarazzata da ogni notizia e pensiero, e non si preoccupino di ciò che penseranno o mediteranno. Si contentino solo di una quieta ed amorosa avvertenza in Dio, senza sollecitudini, sforzi e desideri di sentirlo e di go-

derlo, perché tutte queste pretensioni inquietano e distruggono l'anima dalla pacifica quiete, dal soave riposo di contemplazione, che qui le si concede» (*Notte*, I. X. 4).

È da notare come qui tutto quello che è riferibile alla capacità umana è definito *pretensione*, ma lo è in ordine all'unione con Dio, alla quale nessuna potenza umana può legittimamente aspirare e che viene soltanto da Dio e di ciò Giovanni tratta nelle sue *opere* e non della conoscenza umana. È, poi, impossibile, per l'uomo, giungere senza la *volontà* di Dio alla unione, tal che «non tutti quegli che si esercitano di proposito nel cammino dello spirito sono portati da Dio sino alla contemplazione, anzi neppure la metà, e il perché è noto a Lui solo. Quindi è che a questi non è dato di poter distaccare completamente il senso dalle considerazioni e dai discorsi, ma solo di quando in quando e per qualche tempo» (*Notte*, I.IX.9).

È evidente come questo testo sia indicativo di stima per la ragione discorsiva dal momento che se essa non fosse un bene non si comprenderebbe come Dio vi tenga anime che si studiano, e con volontà pura, di giungere all'unione mistica. Che il perché sia noto solo a Dio è certo e non può essere diversamente; queste anime si trovano in una situazione inferiore rispetto a quelle per le quali la contemplazione è *abito*, si trovano, però, all'interno della discorsività, che è situazione umana, creata da Dio è *per ciò* buona, fino al punto che al di là di essa c'è soltanto la *quiete*, che Dio infonde nelle anime alle quali vuol fare un tal dono.

Non dunque negazione della discorsività, ma chiara sottolineatura del suo limite quando si tratti di Dio: l'attività discorsiva dev'essere sospesa perché l'intelletto sia reso capace di accogliere la *novità* di Dio: «In questo riposo, l'intelletto si vede elevato con strana novità alla divina luce, al di sopra di ogni naturale intendimento» (*Cantico*, XV. 24) e poco sopra (*Cantico*, XV.23) dice della «notte tranquilla», che «non è oscura ma è come la notte giunta ormai al primo albeggiare perché questa tranquillità e quiete in Dio non è per l'anima del tutto oscura come le tenebre della notte, ma un dolce riposo nel lume divino, in una cognizione nuova di Dio, in cui lo spirito è soavissimamente quieto, ed elevato alla luce superna».

Nel nostro argomentare, questo è il passo centrale perché dà tutto il senso della profonda *diversità* tra conoscenza concettuale e conoscenza infusa: Giovanni mette a fuoco la *novità* della cognizione di Sé, che Dio infonde nell'anima, quando essa abbia accolto l'invito a quietare le sue potenze, quando almeno

abbia fatto tutto lo sforzo di cui è capace per giungere a questa quiete, perché la quiete, *in sé*, è dono di Dio.

Siamo fuori del pensiero umano e pur in una dimensione che l'anima coglie al suo interno, ma quasi uscendo da sé perché Dio la eleva a Sé. L'anima si trova *espansa per grazia*, in una dimensione che supera l'umano, ma che, per grazia divina, l'umano riesce a cogliere nella contemplazione, che Aristotele individua come la partecipazione alla vita di Dio, vita eternamente di Dio e solo a momenti possibile all'uomo.

È chiaro che per Giovanni l'anima raggiunge Dio soltanto perché Dio la conduce a Sé, in realtà, non potrebbe essere diversamente e la notizia che la ragione ha di Dio partendo da sé niente altro può essere se non l'indicazione che la riflessione dell'uomo come persona su se stesso rivela *necessaria* la propria fondazione nella trascendenza come Persona. Giovanni non nega la filosofia in sé, ma la supera, negando che essa possa dare la vera notizia di Dio all'anima, che, però, deve confrontare la *nuova* cognizione di Dio con quella che ne ha attraverso la ragione: non ha bisogno del confronto per comprendere che essa viene da Dio direttamente, ma il confronto le fa comprendere in modo evidente la trascendenza della nuova notizia sull'antica. In questa trascendenza è coinvolto l'uomo come persona, che realizza in questo modo il *distacco da sé*, che diventa *capacità di Dio.*

Il distacco da sé da parte dell'uomo è certo la conclusione di una serie di distacchi che lo purificano sempre più, esso, dunque, è l'ultimo dei distacchi che si richiedono all'anima perché sia purificata e possa essere capace di Dio, ma esso si attua con sempre maggior vigore in ogni distacco dalle cose e dalle persone, esso è la trama che sta sotto tutta l'attività spirituale dell'anima e unisce ogni momento dell'ordito che la conduce a Dio. Ecco perché, pur consapevoli che giunga ultimo ne abbiamo detto per primo.

Quando Giovanni parla delle potenze dell'anima: intelletto, volontà, memoria, vede « immagini », che « hanno le spalle volte contro il tempio perché quando l'anima secondo le sue potenze ha ormai abbracciato completamente qualche cosa terrena, ben si può dire che abbia voltate le spalle contro il tempio di Dio, ossia contro la retta ragione, la quale in sé non ammette alcuna cosa di creature » (*Salita*, I. IX. 6).

La retta ragione, dunque, non dev'essere turbata da un affetto che la disperda nelle creature e non le permetta di es-

sere, nei loro confronti, nella capacità di giudizio critico; la ragione, allora, anche in sé, necessita, se vuol essere *retta*, del distacco dalle cose: qui, però, è evidente che il passo ulteriore, definitivo, per l'anima che Dio invade è il distacco della ragione discorsiva da se stessa, dell'anima, dunque, da se stessa, Dio infatti non può *coesistere* con nulla nell'anima. Egli coesiste con l'anima *per amore*, ma non con l'attività delle sue potenze, che devono essere in quiete, cioè *fisse in Lui* nella contemplazione che è, anche già dalla vita in questo mondo, « in statu viae », come nei filosofi medioevali, quello che sarà nell'eternità, « in statu patriae ».

C'è in questo passo tutto il pensiero di Giovanni: la ragione è momento fondamentale, essa dev'essere pura da ogni compromesso con le creature che la carichi di *pre-giudizi* e non le consenta capacità di giudizio critico. Ma di fronte a Dio anche la ragione svela i suoi limiti e deve diventare contemplazione. Senza che con ciò essa venga diminuita nella sua dignità, anzi diventando capace di leggere se stessa nella sua vera realtà: capacità di giudizio critico nei confronti del mondo, ciò che implica *distacco* nella luce di Dio, unico fine dell'anima. Le due cose non sono tra loro in contraddizione perché nella realtà dell'unione, l'anima vede tutto, anche se stessa e le cose, nelle quali Dio dimora sostanzialmente, nella visione che Dio ne ha.

Ogni realtà vien dunque ricuperata nella unione dell'anima con Dio in una maniera impossibile a definirsi, ma tuttavia vera. E le anime dei mistici, come Giovanni, non possono che parlare di distacco anche perché la visione che delle cose hanno in Dio è una visione non contaminata dalle cose e per ciò più vera e più trasparente.

Grande pace per l'anima nell'unione con Dio: ogni cosa è a suo posto e non la turba, niente essa mette di suo, infatti « in questo tempo [di quiete] ciò che l'anima può mettervi da parte sua non serve che a turbare la pace interiore » (*Notte*, I. IX. 7), quella pace interiore che è presenza di Dio, invasione dell'anima da parte di Dio, quella pace che *deve* essere il desiderio di ogni Cristiano, che la potrà realizzare nel suo *grado* di spiritualità, ma non può fare a meno di realizzarla se vuol essere seguace di Cristo; anche tutte le riflessioni sulla positività della ragione discorsiva, che Giovanni non nega, devono essere ripensate alla luce di queste ultime: non perderanno la loro validità, ma riveleranno la loro autentica verità.

Possiamo concludere che la santità, elevata in Giovanni

della Croce, fino ai vertici della mistica, è l'unico momento capace di far cogliere all'uomo la verità della sua esistenza: è perché la santità viene da Dio e perché noi dobbiamo essere santi *come* Lui è santo.

Ma anche la creazione in questa dimensione si conosce *veramente:* Giovanni scrive al proposito: « In questa strofa » (*Cantico*, XXXIX. 2) « l'anima dice e dichiara con cinque espressioni quello che lo sposo le darà nella beatifica trasformazione [...] la terza, la cognizione delle creature e del loro ordine mirabile ». Se pensiamo che la quarta è « la pura e chiara contemplazione dell'essenza divina », ci si disvela il vero senso delle creature nel pensiero del Santo quando si vedano nella loro vera luce, che è quella di Dio.

Nella *Fiamma* (II. 34) la dichiarazione di Giovanni sull'*intelletto* ci fa pienamente comprendere il profondo significato del suo pensiero, mistico, teologico, ma anche filosofico: « L'intelletto che prima intendeva naturalmente con la forza e il vigore del suo lume naturale e per la via dei sensi corporei, ora è mosso e informato da un altro principio più alto, dal lume soprannaturale; e, lasciati da parte i sensi, si è mutato in divino, perché per l'unione esso e l'intelletto di Dio sono tutt'uno ».

Chi ricordi la dottrina di San Tommaso per cui nell'intelletto niente può essere che non gli giunga dai sensi, non deve pensare ad una sua negazione da parte di Giovanni; tutto ciò che è dottrina filosofica rimane nella sua integrità; leggere ogni cosa nell'intelletto di Dio implica il vedere le dottrine filosofiche nella loro verità ed anche nei loro limiti, senza che per ciò esse perdano la loro validità; l'intelletto che così è unito con l'intelletto divino da formare un unico intelletto coglie nella sua infinita profondità ogni verità senza toglierle il significato della sua manifestazione all'uomo, anzi esaltandolo.

III - Una comparazione impossibile

La creazione mantiene, né potrebbe essere altrimenti, in Giovanni, tutto il suo significato, anzi dalla lettura delle opere sangiovannistiche si esce con la consapevolezza della *positività* delle creature, così come la vede il loro Creatore, visione che è propria anche di chi ormai sia così unito a Dio per cui l'intelletto suo e quello di Dio formino un unico intelletto. Discorso identico si può fare nei confronti della volontà e degli

affetti. Il confronto, apparentemente negativo per le creature, che Giovanni propone al lettore e che riprenderemo nelle sue linee generali, è tale soltanto per l'idolatria, che l'uomo mostra nei confronti delle creature verso le quali afferma possesso, mentre ne è spesso posseduto (e in ciò l'idolatria).

Basta ripensare i testi fin qui analizzati per concludere che la visione che Dio ha della sua creazione non è *diversa* da quella che ne ha l'uomo, Sua immagine, ma infinitamente più profonda e che diventa propria anche delle anime che abbiano raggiunta l'unione mistica con Dio.

Non si deve, però, pensare che la lettura della creazione nell'ottica di Dio porti *necessariamente* con sé l'idolatria della visione umana: ci sarebbe allora contraddizione tra la verità di Dio in sé e quale si manifesta all'uomo, ciò che è impossibile, si deve, invece, concludere che la visione nella luce di Dio come evidenzia la verità della creazione, così fa luce sul rapporto che ciascuna persona vive in sé con la creazione e poiché di fronte alla purezza di Dio *nessun uomo* è puro, in ogni uomo c'è un momento di idolatria nei confronti della creazione, ma ancor più nei confronti delle singole creature: il discorso sangiovannistico al proposito è, allora, *vero fino in fondo* e non riguarda soltanto coloro che aspirano all'unione mistica con Dio (a prescindere che l'aspirazione in quanto tale è legittima per ogni uomo), ma tutti gli uomini, che sono, come tali, nel dovere di essere nel *giusto* rapporto con Dio, ciò che implica il giusto rapporto con le creature.

Dopo aver detto che « tutti gli affetti che [l'anima] nutre verso le creature sono davanti a Dio pure tenebre » (*Salita*, I. IV. 1), Il Santo cita il *Vangelo* di Giovanni, I. 5: « le tenebre non lo compresero » e ne enuncia la ragione: « la ragione è evidente: due cose contrarie, come insegna la filosofia, non possono coesistere in un medesimo soggetto ». Gli affetti, di cui qui parla Giovanni, sono *necessariamente* affetti idolatri: perché l'affetto vero è l'amore, che Dio nutre per le creature: se Egli non le amasse, esse non sarebbero, già create sparirebbero perché verrebbe meno il loro essere. L'amore per le creature, dunque, non solo è possibile, ma è dovere perché le creature sono, come l'anima, frutto dell'amore di Dio, è l'amore smodato, l'amore idolatra che non è compatibile con l'amore di Dio perché ama le creature in maniera difforme da quella con cui Dio le ama.

Altra è la negazione dell'affetto idolatra nei confronti delle creature, altro è il *nulla ontologico* delle creature nei confronti

di Dio, di cui parla Giovanni in *Salita*, I.IV. 3, che non è in sé nulla perché in sé le creature sono l'essere nel quale Dio le ha costituite. Giovanni ne tratta per ammonire le anime, che l'affetto smodato per le creature *impedisce* l'amore per Dio.

In più di un passo Giovanni afferma che maggior spazio si dà all'amore per le creature, minore se ne dà all'amore di Dio. Ma Dio è *tutto* e il Santo ci ricorda come non solo Dio si debba amare per sé, ma come *Egli solo* debba essere amato, ma ciò non implica non amore per le creature, ma amore alle creature in Dio, nella verità, cioè dell'amore.

Giovanni riprende spesso la considerazione che amore per Dio e amore per le creature sono tra loro contraddittori, sempre, però, nella luce in cui abbiamo letta fin qui la contraddizione. Ma mentre fin qui siamo rimasti sul piano dell'intelletto, nel tentativo di comprendere il senso dell'essere delle creature, è necessario, ora, coinvolgere il tema della volontà poiché, una volta che sia chiara la *verità* delle creature, è necessario capire *quale* amore si debba avere nei loro confronti: abbiamo visto che la distinzione di Giovanni è tra l'amore in Dio e l'amore idolatra.

« Affetto verso Dio e affetto verso la creatura sono contrari e quindi non possono coesistere in una stessa volontà » (*Salita*, I. VI. 1), così scrive Giovanni e insiste: « Per la legge dei contrari già ricordata, non può entrare nell'anima la sazietà increata, se prima non ne venga discacciata la fame creata degli appetiti » (*Salita*, I. VI. 3).

Non è ripetitivo Giovanni e la sua insistenza, per chi legga le sue *Opere* con attenzione, ripropone lo stesso argomento, ma sempre con intensità diversa e in contesti diversi anche se intrinseci l'uno all'altro, in una distinzione di campi e di argomentazioni possibile solo alla grande umanità di Giovanni, capace di leggere fino in fondo l'anima sua, dei suoi interlocutori e, in generale l'anima umana, capace, così, di intendere sfumature che sfuggono all'uomo comune e anche allo psicologo o al filosofo, che non abbiano, nella santità un referente che illumini tutti gli altri.

Conoscenza e amore sono intrinseci l'una all'altro e ciò perché la *persona*, intelligenza e volontà, è *una*. Nell'autentica verità, per ciò, quando si parla di amore, insieme si parla di approfondimento di conoscere. E così: « se l'anima cresce nell'amore divino, si va raffreddando nell'altro, e a poco a poco lo dimentica: perché essendo amori contrari, non solo non si

aiutano a vicenda, ma quello predominante spegne e confonde l'altro, come dicono i filosofi, rafforzando se stesso » (*Notte*, I. IV. 7), cui segue: « Quando l'anima entra nella notte oscura, regola questi amori secondo ragione, perché fortifica e purifica l'uno, quello che è secondo Dio, e abbandona e mortifica l'altro » (*Notte*, I. IV. 8). È, dunque, nella ragione che l'amore trova la propria norma, ma nella ragione, che nella notte trova la sua purificazione con l'esclusione dell'idolatria, in una *povertà*, che è negazione degli affetti mondani, che non ne permettono il retto uso. Purificata dalla notte, la ragione si muove in pienezza di libertà, mostrando, ancora una volta, l'unicità della persona.

Conoscenza e amore di Dio sono in realtà *conoscenza amorosa* e *amore conoscitivo*. Leggiamo in *Notte*, II. IX. 3: « Questa oscurità, queste tenebre, devono durare tanto nell'intelletto quanto è necessario perché sia distrutto l'abito ch'esso ha contratto da gran tempo nella maniera di intendere, ed in luogo di questo vi rimanga l'illuminazione della luce divina ». Giovanni è profondamente filosofo e il suo riferimento all'*abito* è quanto mai significativo: abito, infatti, non è abitudine, ma come una seconda natura *contratta volontariamente* e che finisce per governare il comportamento della persona. Che così pensi Giovanni è chiaro non solo dall'uso che egli fa del vocabolo e dai contesti in cui lo usa, ma dalla sua stessa dichiarazione: « dalle cose dette si vedrà quanto fa più Iddio nel purificare l'anima da queste contrarietà, che non nel crearla dal nulla poiché gli affetti e gli appetiti contrari [che diventano *abiti*] gli oppongono più resistenza che il nulla » (*Salita*, I. VI. 4).

Tolti gli abiti che resistono a Dio e, in realtà, tolta l'idolatria, l'abito generatore di tutti gli altri abiti contrari a Dio, la luce divina può risplendere in tutta la sua potenza; e, in questa luce, l'anima è capace di leggere nelle sue potenze le persone e le cose con l'occhio di Dio: niente, allora, la può turbare perché si trova in una *immutabilità*, che, partecipatale da Dio, è perfezione di conoscenza e d'amore. Quando si parla dell'immutabilità di Dio troppo spesso il termine viene assunto come imperturbabilità di indifferenza, mentre, invece, è capacità infinita, e *sempre in atto*, di conoscenza e di amore.

Questa condizione di immutabilità rivela l'anima a se stessa, per cui l'uomo giunge al « conoscimento di sé » e « da questo, come da fonte, scaturisce il conoscimento di Dio ». Per quello che siamo venuti dicendo, dobbiamo leggere questo retto conoscere insieme con retto amare. Giovanni cita Agostino: « no-

verim me, noverim Te » e conclude: « poiché, come dicono i filosofi, un estremo si conosce bene per mezzo dell'altro » (*Notte*, I. XII. 6) e con ciò ci pare di poter concludere che nel massimo approfondimento di sé l'anima *necessariamente* scopre Dio, di cui è, per la creazione immagine, Dio, che, come in ogni creatura, abita sostanzialmente in essa, ma di cui, per la coscienza, acquista consapevolezza piena.

Insistentemente Giovanni lega conoscenza e amore, anche quando parla *per contrario*: «essendo spenti gli appetiti [...] l'intelletto rimane libero e limpido per comprendere la verità» (*Notte*, I. XII. 4), cui corrisponde: « l'anima che è legata a qualche attuale o abituale affetto [...] non può giungere a godere i diletti dello spirito di libertà secondo che la volontà desidera » (*Notte*, II. IX. 2).

Quest'alternanza di argomentazioni sulla conoscenza e sull'amore, sulla ragione e sulla libertà implica, ancora una volta, l'unità e l'unicità della persona, che se Giovanni non afferma esplicitamente è perché è, per lui, così immediatamente evidente per esperienza che non ci sia bisogno di discorrerne; aggiungiamo che quando Giovanni parla, per l'anima, di « conoscimento di sé » è certamente implicito che ciò non soltanto porta al « conoscimento di Dio », come egli dice, ma anche al conoscimento delle altre persone e del mondo, perché mentre conoscendo se stessi si conosce Dio, conoscendo Dio e la nostra relazione costitutiva con Lui, si conoscono certo a fondo tutte le relazioni nostre, con le persone e con le cose.

Ma Giovanni è mistico e avverte l'*inconciliabilità* della stessa vita nel corpo e di quella puramente spirituale in Dio: « l'anima [...] patisce per due contrari, che sono la vita naturale del corpo e la vita spirituale in Dio, le quali sono contrari in sé, perché l'uno ripugna all'altro. Di modo che, vivendo in ambedue, deve necessariamente soffrire gran tormento » (*Cantico*, IX.3).

Quest'argomentazione non contrasta con la positività, che abbiamo individuata della natura e dell'umanità quando tutto sia visto nella luce e con lo sguardo di Dio. Anzi, si deve dire che se tutto è bene e bello ciò che è creato, come si legge nel libro della *Genesi*, e come è anche ovvio, Dio è il sommo bello e il sommo bene, cui niente è paragonabile. Quando, dunque, l'anima, attraverso la purificazione della notte, giunge alla comprensione della unicità di Dio come valore nei confronti delle creature, pur valori, ma *nulla ontologico* nei confronti di Dio, non è per contraddizione, ma per conseguenza, che essa vuole

fissare lo sguardo solo in Dio, senza per questo negare le creature nella loro positività e nel loro valore.

Ripensiamo all'osservazione di Giovanni che nemmeno la metà di coloro che Dio chiama alla contemplazione toglie totalmente dal discorso, che anzi la maggior parte di essi alla contemplazione giunge in momenti alterni a quelli del discorso, molto più lunghi e ci renderemo conto del fatto che la determinazione di rimanere fissi in Dio è possibile solo come *dono* da parte di Dio stesso ed è la forma più alta non solo di amore e conoscenza di Dio, ma anche delle creature, che se in questo modo appaiono negate, lo sono soltanto nell'affermazione che Dio è al di sopra di tutto e che, quindi, anche delle creature si può fare a meno, anzi si deve, se si è fino in fondo *capaci di Dio.*

La contraddizione tra Dio e le creature, proprio mentre appare più radicale, in realtà non c'è perché le creature sono *tutte* ordinate a Dio. Ma proprio in quest'ordine, che rende positive tutte le creature e pur nel valore che ad esse l'anima riconosce leggendole in Dio, che in esse vede presente sostanzialmente, risulta evidente il divario incolmabile tra le creature e il Creatore: il Creatore *basta da solo* all'anima e nemmeno tutte le creature, e paradossalmente insieme con il Creatore, bastano.

Ogni uomo può continuare a vivere nel mondo, conoscere le creature, amarle, sarà sempre, quando lo faccia con purezza, nell'ordine di Dio: molti santi sono arrivati a Dio attraverso le creature, anche se essi non possono non aver compiuto il loro percorso attraverso la conoscenza della verità di esse, che solo dalla contemplazione giunge.

Nella più vera ed alta libertà di spirito, l'anima comprende, di una *comprensione amorosa* l'abisso tra Dio e le creature e avverte nel suo intimo la *vocazione* cui Dio la chiama ad un amore indiviso e così «posta l'anima nel culmine della perfezione e della libertà di spirito in Dio [...] non ha più altra cosa cui attendere, né altro esercizio in cui occuparsi, se non immergersi nei diletti e gaudi dell'intimo amore con lo Sposo» (*Cantico,* XXXVI. 1).

Nessuna conclusione si può presentare a quest'argomentazione se non l'invocazione che Dio voglia « rompere la debole tela della vita naturale, in cui la sua libertà si trova avviluppata, presa ed impedita », ma quest'invocazione è possibile perché « Iddio fa sì che l'anima in questo stato veda la propria

bellezza, manifestandole i doni e le virtù che le ha dato, poiché tutto le si volge in amore e lodi, senza ombra di presunzione e vanità, non avendo più lievito di imperfezione che possa corrompere la massa » (*Fiamma*, I. 31).

L'anima, dunque, che Dio abbia elevata alla perfezione comprende fino in fondo la sua bellezza, perché la riconosce dono e presenza di Dio; di suo l'anima *sa* di non possedere niente ed è tanto fissa in Dio che non si pone nemmeno il problema di saperlo, ed è naturale, altrimenti ritornerebbe ai discorsi. La perfezione della conoscenza della bellezza dell'anima implica, dunque, che essa voglia soltanto *abitare* con Dio, e nella conclusione del passo sopra citato ritorna il tema di *Cantico*, XXXVI. 1: « Vedendo che ormai altro non le resta che rompere la debole tela della vita naturale, in cui la sua libertà si trova avviluppata, presa ed impedita, desidera di essere sciolta e vedersi con Cristo ».

In *Cantico*, XI. 8, leggiamo: « l'anima parla condizionatamente quando dice che la vista e la bellezza del Diletto l'uccida, posto, cioè che non possa vederla senza morire. Che se l'una cosa fosse possibile senza l'altra, non chiederebbe di essere uccisa, perché voler morire è un'imperfezione naturale » e conclude significando l'impossibilità del paragone tra Dio e le creature, anche la vita, che è, nel mondo, il primo valore: « Ma, dato che questa vita corruttibile dell'uomo non può stare con l'altra vita immarcescibile di Dio, dice: *e tua beltà m'uccida* ».

È impossibile una *comparazione* tra le creature e il Creatore, al punto, dunque, che l'anima supplica Dio di « rompere la tela » della vita terrena, che impedisce la piena visione di Dio, essendo Dio *incomparabile* con ogni essere creato, ma quest'incomparabilità cui Giovanni giunge e che presenta motivi religiosi, teologici e filosofici ben chiari, niente toglie alla bellezza delle creature, che sono belle della bellezza di Dio perché in esse Dio abita sostanzialmente.

Concludiamo questa riflessione sull'impossibile comparazione tra il Creatore e le creature con un'esaltazione della loro bellezza: « nella viva contemplazione e conoscimento delle creature, l'anima riesce a scoprire in esse tanta abbondanza di grazie e di virtù, di cui Dio le arricchì, da sembrarle che siano tutte vestite di ammirabile beltà e virtù naturale derivata dall'alto e comunicata da quella infinita bellezza soprannaturale della figura di Dio » (*Cantico* VI. 1).

La conclusione di questo passo è illuminante: « Pertanto,

l'anima piagata d'amore per questa orma della bellezza del suo Diletto, che ha conosciuto nelle creature, brama ardentemente vedere la invisibile bellezza divina che ne fu causa».

Le creature e Dio sono *incomparabili* per l'Assoluto di Dio, per la *differenza ontologica,* ma le creature sono *trasparenza della bellezza di Dio* e se «due cose contrarie, come insegna la filosofia, non possono coesistere in un medesimo soggetto; e quindi le tenebre, ossia gli affetti alle creature, e la luce che è Dio, essendo contrarie non possono in alcun modo conciliarsi tra loro» (*Salita,* I. IV. 2), ciò non comporta che ci sia contraddittorietà tra le creature e il Creatore e, quindi, nemmeno che sia contro il Creatore l'amore per le creature, ma soltanto che contro Dio è l'*idolatria* delle creature, facile a trovarsi più di quanto non si creda: basta guardarsi intorno ed anche guardare in noi stessi. Quando, invece, ci si rivolga alle creature in ordine a Dio, cogliendone tutta la bellezza e la bontà, allora è il desiderio della bellezza divina che, vissuto in profondità dall'anima, esige il superamento della vita naturale, anche quando l'anima abbia in essa raggiunta l'unione con Dio, ma nell'unione con Dio, nella vita terrena e, poi, nella vita eterna, le creature sono presenti all'anima come *momenti* della bellezza dell'intelligenza e dell'amore di Dio: «L'anima, in questa unione divina», scrive Giovanni, «[...] gode altamente della Sapienza di Dio, che risplende altamente nella armonia delle cose create e delle opere divine» (*Cantico* XIV. 4).

Godere delle creature è godere della Sapienza di Dio, di Dio stesso. La comparazione tra creature e Creatore impossibile per la differenza ontologica, ci rivela, sempre in questa differenza, la grandezza di Dio, ma anche la grandezza delle creature stesse, la loro totale positività. Se Giovanni vuol giungere all'unione con Dio, non per questo nega le creature, anzi la via per la quale vi giunge, la negazione degli affetti idolatri nei confronti delle creature, è la stessa via che lo porta a capire fino in fondo le creature.

Chi non comprende la verità e la bellezza delle creature, non comprende Dio: ciò significa la necessità di cominciare il cammino verso Dio con la esclusione degli affetti idolatri, che sono la *vera negazione* delle creature, ma soprattutto, quando la strada sia avanzata risulta evidente che chi non conosce Dio non conosce neppure le creature: l'unione con Dio permette di leggere le creature nella loro realtà vera e se l'anima che vuol fissarsi in Dio e alla quale Dio concede questa grazia supera le

creature, non le nega: soltanto le pone nel loro ordine, quello che Dio ha stabilito nella creazione.

Il Santo de *la nada* appare nelle considerazioni che abbiamo fatte, e che sono tutte interne al suo testo, come il Santo della *vera positività*. Ciò che Giovanni esclude non è mai la *verità*, la *bellezza*, la *bontà* delle creature, ma anzi il *non riconoscimento* di questa qualità alle creature.

L'insegnamento che ne deriva per ogni anima è certamente il *primato di Dio* e, per il primato di Dio, la vera lettura della creazione: si tratta della pienezza della verità cristiana, potremmo dire di una *lettura del Vangelo*. Ciò significa che, tendenzialmente almeno, gli scritti sangiovannistici sono lettura e cibo spirituale per ogni anima.

Giovanni legge e vive la parola del Signore e, conseguentemente, propone ad ogni cristiano questa lettura e questo viverla. A ben leggere, le pagine di Giovanni sono del tutto personali e, al tempo stesso universali, dell'universalità dell'Evangelo. Tutte le anime possono impossessarsene e sono invitate a farlo e a viverle nella misura in cui ne siano capaci, consapevoli che vivere queste pagine niente altro è che vivere il Vangelo: Giovanni è consapevole che le sue pagine sono evangeliche e che solo dall'Evangelo traggono il loro significato, la loro potenza e la loro verità.

È per questo che nel cammino dell'anima, dovunque Dio la voglia portare e dovunque essa si lasci portare, queste pagine sono *essenziali*.

IV - Povertà e amore

Il gran conto che Giovanni fa delle creature, nonostante insista sul dovere per l'uomo spirituale di superarne l'amore idolatra, ma anche non idolatra, certo per motivi diversi, non deve farci perdere di vista che « dopo l'esercizio del proprio conoscimento, la considerazione delle creature è per ordine la prima che nel cammino spirituale ci guida a conoscere Dio e la sua grandezza » (*Cantico*, IV, 1).

Se iniziamo a trattare della *povertà* con una considerazione positiva è perché, in maniera *apparentemente* paradossale, la considerazione delle creature, così come la considerazione di se stessa da parte dell'anima, (l'anima è « in sé una bellissima e perfetta immagine di Dio »: *Salita*, I. IX. 1) mentre fa comprendere la grandezza delle creature e dell'anima, le legge co-

me *del tutto povere* nei confronti di Dio, che pur in esse è presente sostanzialmente: la *differenza ontologica,* dunque, è rivelativa di povertà.

È vero che il discorso sangiovannistico sulla povertà è relativo agli affetti, dei quali l'anima si deve spogliare, ma pare interessante darsi conto che quando l'intelletto sia giunto alla conoscenza piena della *positività* della creazione, contestualmente giunge alla conoscenza piena della *povertà* di sé e della creazione: Dio, così, appare all'anima nella sua assolutezza; niente c'è, nemmeno ciò che Egli stesso ha creato che gli resista in grandezza, anche se tutto, quando lo si legga nella vera ottica, che è quella di Dio stesso, *lo manifesta.*

E ancora: Dio è « in sé tutte le bellezze e le grazie in modo eminentissimo e infinito » (*Salita,* III. XXII. 2). È significativo che qui, diversamente da altre volte, Giovanni non richiami i filosofi; è, forse, perché è già sostenuto dalle parole del *Salmo* (CI, 27), ma anche perché ciò è del tutto evidente all'anima ormai purificata. L'anima, dunque, che abbia superato l'affetto per le creature e che sia ormai aperta *sul* Creatore comprenderà la propria povertà pur non rinnegando (ma leggendola nel suo ordine) la ricchezza della creazione e di sé.

Tutto ciò, naturalmente, senza legare l'amore di Dio, l'altro aspetto della nostra riflessione, alla conoscenza della ricchezza-povertà dell'anima e della creazione, anzi, come leggiamo in Giovanni: « di certo, per via naturale, è impossibile amare se prima non si intende ciò che si ama, ma, per via soprannaturale, Iddio può ben infondere amore e aumentarlo, senza comunicare ed accrescere una cognizione distinta » (*Cantico,* XXVI. 8). Ci sono passi in cui Giovanni parla della gratuità dell'amore di Dio certamente più significativi di questo, che, però, ci è parso immediatamente comprensibile per significarne la pienezza di libertà.

Non basta, comunque, il riconoscimento di povertà, anzi non è per nulla significativo se non è sostenuto dalla *volontà di povertà,* così che « è un peccato vedere alcune anime che [...] sono ricolme di tesori di opere e di esercizi spirituali, di virtù e doni celesti, nondimeno, perché non hanno il coraggio di finirla con qualche piccolo gusto o attacco o affetto (il che è tutt'uno), non vanno mai innanzi, e non arrivano al porto della perfezione ». È chiaro che qui manca la volontà di povertà e non in relazione a qualcosa che di per sé è bene, ma alla idolatria. Giovanni, ribadendo l'inizio di questo passo, così conclude: « Eppure il porto sarebbe tanto vicino! Basterebbe

non più che spiccare un buon volo, rompere quel filo di affetto, staccarsi da quella remora di appetito » (*Salita,* I. II. 4).

Giovanni è profondamente umano, la sua amarezza per il *piccolo passo* non compiuto non può non essere partecipata; si tratta di un piccolo, ma anche grande passo: è certamente più facile rendersi conto della grandezza della creazione e della contestuale necessità di superarla per arrivare a Dio che non staccarsi da un piccolo affetto idolatra, anzi si deve essere persuasi, con Giovanni, che l'affetto idolatra non ha misura né oggettiva, né soggettiva perché dipende solo dal grado di attaccamento all'oggetto e dalla capacità di distaccarsene. La povertà è decisamente difficile e ciò ci induce a riflettere sulla realtà del suo essere *virtù fondamentale,* sulla quale soltanto tutte le virtù possono innestarsi.

La difficoltà della povertà risulta evidente anche dai numerosi aspetti nei quali si presenta la ricchezza che dev'essere negata: la povertà ha un solo aspetto, quello della libertà nei confronti degli oggetti, ma gli oggetti sono molti e diversi e si devono aggredire ognuno con tecnica diversa. È evidente se consideriamo *Fiamma,* II. 28: « O anime che desiderate di andar sicure e consolate nelle cose dello spirito! Se voi sapeste quanto è necessario soffrire per ottenere questa sicurezza e consolazione, e come senza il patire, non che raggiungere lo scopo desiderato, potreste piuttosto tornare indietro, non cerchereste consolazioni in nessun modo ». Questa è un'altra forma di ricchezza, che deve essere vinta dalla povertà ed è difficile da vincere perché le consolazioni dello spirito, per una anima non ancora *esperta di Dio* sembrano doversi vedere solo come bene.

La *nudità totale* soltanto porta a Dio e Giovanni ne tratta a partire dal *commento* al versetto evangelico (*Matth.* VII. 14): « quanto è angusta la porta e stretta la via! E sono pochi coloro che la trovano ». Giovanni dice che « pochi sanno e vogliono entrare nel vuoto e nella nudità di spirito » (*Salita,* II. VII. 3). È, qui, impossibile seguire il serrato argomentare di Giovanni: basterà citare *Salita,* II. VII. 6: « l'annegazione di noi medesimi [...] ha da essere come una morte e annichilazione temporale, e naturale e spirituale in tutto, nell'estimazione della volontà, dalla quale dipende ogni sorta di annegazione ». Si potrebbe dire, questa annotazione, il *manifesto* della concezione sangiovannistica, che è quella perfettamente evangelica, della povertà. Di fronte a Dio, lo spirito si deve presentare, deve volersi presentare, in *perfetta nudità,* pronto a ricevere Dio in qualunque modo Egli gli si voglia presentare. Qui Giovanni non

dà adito a commenti, bisogna ascoltarlo in silenzio. Ma anche qui non c'è nulla di negativo, il Santo, sappiamo benissimo, era sempre *disponibile* per tutti e per ogni circostanza, la nudità di spirito è per lui la conoscenza del creato e di se stesso e il confronto del creato e di se stesso con Dio, confronto che esige un annichilirsi, ma al tempo stesso un comprendere le opere del Signore e lavorare per esse e in esse. Non c'è contraddizione tra le due cose: troppa è la grandezza di Dio per cui ci possa essere contraddizione, l'essenziale è che lo spirituale sappia e voglia viverle nell'unità dello spirito, la cui nudità è l'unica garanzia di sapere e volere Dio solo, collocando nel loro giusto posto tutte le altre realtà, che solo da Dio e in Dio trovano radice e sviluppo. L'anima riconosce tutte le realtà create e le ama nel loro vero essere e valore soltanto attraverso la nudità dell'intelletto, della volontà e dello spirito.

Già in *Notte*, I. IV. 2 abbiamo letto come per l'anima sia necessario prepararsi come *recipiente* perché possa unirsi con Dio, in *Fiamma*, III. 34 Giovanni ricorda ancora una volta i filosofi: « qualunque cosa che si riceve sta nel recipiente secondo il modo del medesimo » e per ciò se ciò che si riceve è al di sopra della capacità naturale del recipiente, « è necessario che chi riceve si adatti al modo di ciò che riceve e non altrimenti ». Di conseguenza « se l'anima non lasciasse il suo modo attivo naturale non riceverebbe quel bene [la notizia semplice e saporosa di Dio] che in modo naturale; e perciò non lo riceverebbe ma rimarrebbe solamente con atto naturale, perché il soprannaturale non può essere contenuto in un modo naturale e non ha che vedere con esso ».

La povertà deve giungere, dunque, a tutta la naturalità dell'uomo, ivi comprendendo la sua razionalità-culturalità. Il soprannaturale non può essere concettualizzato, se si potesse concettualizzare non sarebbe tale. Qui si potrebbe aprire un discorso complesso, per la diversità di itinerari, all'interno del pensiero contemporaneo, che, però, non giungerebbe che ad una esperienza del trascendente nella *fisicità del simbolo* e, quindi, nella naturalità dell'uomo, oppure ad una indicazione significativa di una necessità di una trascendenza fondante l'esistenza, non concettuabile, ma letta come vera. Giovanni si muove, pur partendo da proposizioni filosofiche sul tema della *capacità*, sul piano della fede, di cui, però, come vuole Agostino, dà le ragioni ad una ragione che essendo capace di comprendere che Dio la trascende radicalmente, dichiara la propria povertà e si predispone ad accogliere l'amore di Dio, trovando solo in esso la capacità di ricambiarlo fino a concludere al desiderio di Dio e soltanto di Lui, anche al desiderio che Dio « rompa la tela »

della vita terrena e l'anima giunga in quella vita eterna dove l'unione con Dio, iniziata in questa vita, troverà la sua vera sede.

È un passo, questo, in cui povertà e amore si compongono tra loro in modo tale che la povertà aperta all'amore, come si può definire l'anima che si è resa disponibile nel silenzio alla azione di Dio, trovi sazietà nell'amore infinito di Dio in un mistero non solo non concettualizzabile, ma anche ineffabile di sapienza amorosa. E così Giovanni può affermare: « Questa altissima sapienza e linguaggio di Dio qual è la contemplazione, non si può ricevere che con lo spirito in silenzio e distaccato dai gusti e dalle nozioni discorsive » (*Fiamma*, III. 37). La contemplazione è *linguaggio di Dio*, l'uomo, nella sua naturalità, non ci può arrivare: è solo la povertà radicale che lo può disporre all'ascolto. La pienezza dell'ascolto l'anima conoscerà quando si sarà incontrata pienamente con Cristo, *Parola* di Dio « poiché nel darci, come ha fatto, il Suo Divin Figlio, che è l'unica sua parola (ché altra non ne ha), ci ha dato tutto insieme e in una volta in questa parola, e non ha più niente da dire ». Tutta la rivelazione si compie nel Cristo, il dono che il Padre ci ha fatto perché fossimo con Lui riconciliati e perché potessimo, attraverso Cristo, giungere alla unione con la Trinità.

La Parola di Dio è al di sopra di ogni parola umana e, così, le parole di Dio, quelle con cui di volta in volta Dio si comunica all'anima, che Gli ha fatto spazio perché tutte le parole di Dio sono pronunciate *per Cristo nostro Signore*: e le parole di Dio non sono discorso, non sono nel tempo, ma hanno la cadenza dell'eterno, anche se si riversano nella storia.

Siamo, come si esprime Giovanni, alla « libertà [...] dei figli di Dio » (*Fiamma*, III. 38): quando l'anima si è liberata « dal giogo e dalla servitù delle fiacche operazioni della sua capacità », quando l'anima ha gettato la sua capacità, diventata per lei oggetto di idolatria perché vista come il tutto, quando l'anima ha consapevolezza di essere povera (e comincia ad esserlo quando vede pur la sua capacità naturale come dono: ciò che le fa vedere la sua naturalità infinitamente al di sotto del dono dell'unione con Dio), allora splende della *libertà dei figli di Dio*, che non può compiersi che nell'unione amorosa con Dio.

È evidente che lo stare dell'anima nella quiete della contemplazione, come la rende libera dalla propria naturalità (di per sé bene), la rende libera, tanto più, dal maligno, fonte del

male, perché essa, « che procede per via di fede possiamo dire che cammini nascosta dal demonio » (*Salita*, II. II. 2).

Questi ultimi testi ci rendono persuasi che nell'unione con Dio ogni cosa che è bene acquista il suo vero significato e rimane bene, anche se, per un bene maggiore, necessita il superamento; ciò che non accade per ciò che è male, alla liberazione dal quale non sono impegnate solo le anime che vogliono giungere alla contemplazione, ma tutte le anime che appena vogliano non essere fuori della grazia di Dio: il male va fuggito, da esso bisogna nascondersi, e questo potrebbe essere un capitolo significativo dell'ascesi cristiana, ma non tocca lo spirito, e nemmeno la lettera, delle opere sangiovannistiche.

Povertà è madre dell'autenticità della virtù: è per questo che i Santi l'hanno sempre cantata, senza povertà nemmeno le virtù (può sembrare paradosso, ma è realtà) potranno condurre l'anima alla perfezione: « l'anima non arriverà al termine [dell'ascensione « del monte della perfezione per comunicare con Dio »], per quante virtù eserciti, perché le manca di acquistarle in perfezione, la quale consiste nel tenere l'anima vuota, nuda, purificata da ogni appetito ». Acquistare virtù in perfezione significa, dunque, acquistarle in povertà di spirito, senza la quale le virtù sanno troppo di umano e di idolatria dell'umano per condurre a Dio.

Di qui si comprende la *verità* della notte: « per giungere allo stato di perfezione, ordinariamente l'anima deve passare per due sorta di notti, che gli spirituali chiamano purgazioni o purificazioni dell'anima: noi qui le chiamiamo notti, perché l'anima, sì nell'una che nell'altra, cammina come di notte, nelle tenebre ». Le tenebre significano povertà: ecco perché la notte è positiva e positive sono le tenebre. Solo l'anima che aspira a corrispondere all'amore di Dio è consapevole della notte e delle tenebre, ma anche che notte e tenebre sono, in realtà, luce perché ne sono il desiderio, anche se « fintanto che il Signore non finisce di purgarla [l'anima] nella maniera da Lui voluta, non vi è alcun rimedio che valga a lenire il suo dolore [...] finché lo spirito non si ammorbidisca, si umilii e purifichi, e si renda tanto sottile, semplice e delicato che possa divenire tutta una cosa con lo spirito di Dio, secondo il grado di amorosa unione, che la divina misericordia vorrà concedergli » (*Notte*, II. VII. 3).

Nella *purificazione* non c'è mai in Giovanni contraddizione tra il negativo e il positivo e il dolore, lo scavo profondo dell'anima, il ribadire anche da parte di Dio la sua povertà, poiché è pieno d'amore, è altamente positivo: l'esserci del dolore,

come segno di povertà, non infirma il positivo poiché si tratta dell'unica via di purificazione: « L'anima vedendo chiaramente (benché al buio) la sua impurezza per mezzo di quella limpida e pura luce divina conosce ad evidenza di non essere degna di Dio, né di creatura alcuna [...], che non lo sarà mai [...] la sua mente è immersa nella profonda cognizione e sentimento dei suoi mali e delle sue miserie: poiché la divina luce gliele mette tutte sott'occhio, affinché si persuada che di suo non potrà mai avere altro di meglio » (*Notte*, II. VI. 5).

Potrebbe essere qui la sintesi del tema della positività del dolore, indice della *povertà radicale* dell'anima, cui è risposta: l'anima risponde con il dolore, che è *consapevolezza* del proprio nulla. Dolore e conoscenza di sé vanno di pari passo finché con la *quiete* Dio non liberi l'anima dalla sua *naturale* reazione con la sua misericordia, che riempie d'amore il nulla della sua creatura.

La trascendenza assoluta di Dio fa sì che l'anima dica: « Nella povertà e nell'abbandono e nel distacco da tutte le mie apprensioni [...] mi affidai all'oscurità della pura fede, che è notte buia per queste [intelletto, volontà, memoria] mie potenze » (*Notte*, II. IV. 1). È la trascendenza della fede sulla conoscenza. Non possiamo seguire Giovanni su questo tema, così come su quello delle altre virtù teologali, che costituiscono momento essenziale nelle sue opere, ma dobbiamo sottolineare che il testo sangiovannistico non si può leggere al di fuori della fede anche se prospetta un pensiero per cui l'uomo riflettendo su se stesso non può non aver coscienza della propria povertà. È che in questa consapevolezza la persona dovrebbe rimanere, senza poter trovare uno sbocco alla situazione che ne deriva se non ci fosse, come è evidente nella fede, Dio a porgere all'anima se stesso come conclusione del suo itinerario: qualsiasi filosofia potrebbe giungere soltanto all'*indicazione* della necessità dell'esistenza di Dio, magari alla necessità dell'uomo di essere costitutivamente relazione con Dio, ma non potrebbe certo esplorare questa relazione e leggerla vitale per l'anima sul piano della conoscenza amorosa di Dio, che solo Dio, nella fede, può darle.

Tutto il tema della *purgazione* in Giovanni fa perno nelle argomentazioni che abbiamo riportate e potrebbe costituire argomento di una trattazione a sé: a noi basti averne messo in evidenza la *positività: essa* costituisce per l'anima momento di crescita perché è il lavoro che Dio stesso compie in essa: l'antropologia culturale e l'antropologia filosofica sono qui, e *in*

radice, superate, ma non negate perché niente di ciò che è buono può essere negato perché l'unica vera negazione è il male, che è non essere; si tratta, invece, di leggere ogni cosa al suo posto. Che, poi, l'anima, immagine di Dio, sia di fronte a quel Dio di cui è immagine, un nulla non le toglie niente della sua naturale positività e bellezza; è che Dio, unendola a Sé rende l'anima più bella e più grande di quanto naturalmente sia, portando a conclusione l'opera della creazione. Anche qui si deve mettere in evidenza il momento della redenzione perché è ancora una volta *per Cristo*, che l'unione dell'anima con Dio può essere compiuta.

« Dovendo l'anima uscire a compiere un'impresa sì eroica e rara, qual è unirsi col suo Amato divino, esce fuori, perché Egli non si trova che fuori, solo, nella solitudine » (*Notte*, XIV. II. 1). È come una scalata in montagna: quando sia raggiunta la vetta essa sola appare in tutta la sua luce, anche se la via percorsa rimane in sé positiva, solo che qui la vetta, Dio, è al di là di ogni via umana e così anche della positività della via si deve fare a meno, pur restando essa, quella delle creature certamente positiva, e, in modo diverso dalla via mistico-unitiva, capace di santificare.

È bello concludere con due passi che presentano con chiarezza l'unità *purificazione-amore*. Il primo è *Cantico* XXV. 4: « Le anime devote, con forze di rinnovata gioventù ricevute dalla soavità della tua orma, discorrono, ossia corrono per molte parti e in diversi modi (ché ciò vuol dire discorrere), ciascuna per quella via e per quel genere di spirito e di stato a cui Dio la chiama, e con molta varietà di esercizi ed opere spirituali battono il cammino della vita eterna, che è la perfezione evangelica per mezzo di cui si incontrano col Diletto in unione d'amore, dopo aver acquistato la nudità di spirito in tutte le cose ». È l'espressione della *positività* di tutti gli stati in cui la persona si può venire a trovare nel suo cammino verso l'unione con Dio, è importante sottolineare come la via verso l'unione con Dio non solo non sia unica, ma sia proposta, nella diversità, a tutti gli uomini e non solo a chi ha risposto alla vocazione contemplativa nel modo *eccezionale*, anche se può apparire più consueto della vita religiosa in ordini per definizione contemplativi: è un invito a tutte le anime, qualsiasi vocazione abbiano avuto alla contemplazione conseguente all'unione con Dio, la proposta di una via unica, che Iddio, nella sua onnipotenza traccia in maniera diversa per ciascuna anima, alla quale sta semplicemente l'accoglierla.

Il secondo passo (*Fiamma*, III. 51) è molto semplice: « Id-

dio infonde quest'amore [di Sé] nella volontà quando è vuota e distaccata da altri gusti ed effetti particolari, celesti o terrestri che siano [...] Benché poi non ami Dio in modo molto particolare e con atto tanto distinto, nondimeno, in quella infusione generale, oscuramente e segretamente lo gusta più che tutte le cose distinte. Essa allora vede chiaro che niente le apporta sì gran piacere come quella quiete solitaria; e ama Dio sopra tutte le cose amabili, avendo espulso da sé il loro sapore che ormai le riesce insipido ». Qui si riassume la dottrina sangiovannistica del distacco e dell'amore e, forse, come in pochi passi si leggono tutti i momenti del percorso dell'itinerario nella loro positività, che non perdono nel diventare *nulla nei confronti di Dio,* ma proprio perché positivi contribuiscono a far vedere all'anima la perfetta luminosità di Dio perché anch'essi, per la presenza sostanziale di Dio in se stessi, questa presenza riflettono.

BRUNO SALMONA

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

GAETANO CHIAPPINI, *Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila* (Le « Moradas del castillo interior »); Genova 1987, pp. 358, lire 25.000.

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

IDENTITA'-DIVERSITA'

Facile chiave risolutiva dei grandi principi della filosofia

(parte prima)

Quodlibet est sibi idem (Ogni ente è identico a se stesso). Commento di S. Tommaso alla *Fisica* di Aristotele, Libro V, Lezione 3ª, Ediz. Marletti (Maggiolo), n. 667.

Premessa generale

Il contenuto di questo volumetto è stato ispirato da questo principio che reputo di grande importanza. Inteso nel senso dell'espressione, il principio assume un valore trascendentale: « ogni singolo ente è identico a se stesso e la sua attività è l'estrinsecazione della identità che gli è propria ». Ogni attività è sempre radicalmente « identificante » (identificazione), in senso attivo immedesimare a sé (attivamente) è venire identificato, assimilare o venire assimilato da un altro ente che l'attira. Cogliamo qui, nella loro radice prima, il compito della causa efficiente (attivamente identificante), e quello della causa finale (che attrae a sé l'attività della causa efficiente). L'attributo trascendentale dell'identità aiuta a comprendere gli altri attributi trascendentali: l'uno, il vero, il bene, la struttura intrinseca di ogni ente finito costituito di essere e di essenza, di potenza e atto, e i rapporti estrinseci che accompagnano ogni ente finito. Aiuta a comprendere il rapporto: perfetto-imperfetto, ente-non-ente nel senso relativo, come, in ultima istanza, il rapporto relativo-assoluto, essere-dover essere (la morale), positività-negatività, affermazione-negazione. È la grandiosa, forte, oggettiva dialettica della filosofia realista che in S. Tommaso d'Aquino ha l'esponente più compiuto.

L'attributo trascendentale dell'Identità

Ogni ente, secondo la migliore filosofia classica ha degli attributi denominati *trascendentali* (1): l'*unità*, la *verità*, la *bontà*

(1) È superfluo notare che il termine *trascendentale* qui ha un significato ben più ampio di quello kantiano. Il trascendentale per Kant è riduttivo. Si riferisce unicamente al soggetto. Il « trascendentale » classico è universalissimo: il più universale e comprensivo di tutti i termini universali. È, in certo modo, *super-universale*, perché tutti gli altri termini (che non siano scambiabili con l'ente) sono meno universali e vi sono inclusi come la parte è inclusa nel tutto.

ecc. L'ente per il fatto stesso che esiste ha una sua coesione interiore che lo rende *uno* con se stesso, altrimenti si dissolverebbe nel nulla. Sarebbe la negazione stessa dell'esistenza. Per il fatto stesso di esistere l'ente è *conoscibile* (solo il nulla è affatto inconoscibile). In questo senso è *vero*: ha in sé una verità che coincide con la sua stessa esistenza e lo mette in rapporto con l'intelligenza. Per il fatto stesso che esiste l'ente ha una positività intrinseca; una *bontà* ontologica che lo rende appetibile e desiderabile. Il nulla non può suscitare alcun desiderio. Il desiderio del nulla è un non-desiderio.

Insieme con questi attributi vengono elencati altri attributi.

Non sembra fuori luogo inserire tra gli attributi dell'ente anche l'*identità*. Ogni ente com'è *uno* in se stesso, è anche *identico* a se stesso. Identità e unità sono due attributi molto vicini ma formalmente distinti. All'*unità* si oppone la *molteplicità*, all'*identità* si oppone la *diversità*. L'identità implica la distinguibilità di un ente da ogni altro ente. Due palle di biliardo, somigliantissime, non saranno né mai potranno essere intrinsecamente e ontologicamente *identiche*. Altrimenti sarebbero una sola. Ogni ente ha sua inconfondibile identità che lo distingue da ogni altro ente anche dello stesso genere e della stessa specie. La distinguibilità rende possibile la conoscenza distinta di un ente rispetto a qualsiasi altro. La conoscibilità, a sua volta, rende possibile la scienza. Che cos'è infatti la scienza se non la ricerca e la scoperta dell'identità delle cose e dei loro rapporti? La filosofia, come tutte le scienze realistiche, va in cerca dell'identità delle cose. La aggiunta dell'identità ai classici attributi dell'ente permette il chiarimento meraviglioso dei problemi e delle leggi fondamentali della filosofia.

1. L'*identità* rende ogni ente *diverso* dagli altri proprio in virtù della sua identità. Dovunque vi è una dualità o una molteplicità di enti vi è necessariamente *identità* e una *diversità*. È impossibile pensare una dualità e molteplicità senza il rapporto: identità-diversità.

2. Di qui una conseguenza: l'identità ha evidentemente una priorità sulla diversità. Se ogni ente non fosse prima identico a se stesso non potrebbe essere diverso dagli altri. La diversità è sempre posteriore all'identità: è causata dall'identità. La primalità dell'identico sul diverso è un aspetto della primalità del positivo sul negativo. In ultima istanza è un riflesso della primalità dell'essere sul non-essere.

3. E poiché ogni dualità e molteplicità implicano il rapporto: identità-diversità vi è necessariamente qualche vincolo che lega l'identico al diverso.

4. Il vincolo primario tra l'uno e l'altro è l'*essere*. Soltanto se non esiste l'altro termine della dualità o gli altri termini della molteplicità, cade il rapporto identità-diversità. Infatti sia l'identico che il diverso *sono*, hanno cioè l'esistenza. Ed esistere significa possedere un'identità diversa da tutte le altre.

5. La *diversità* ha molti significati. Il più radicale è quello tra l'essere e il nulla. Questa prende il nome di opposizione *contraddittoria*. Meno radicale è la opposizione detta di *contrarietà*. Per esempio l'opposizione tra la virtù e il vizio, il bene e il male, tra il bianco e il nero, ecc. Vi è infine un'altra opposizione che possiamo chiamare di *alterità*, che ha molti gradi e forme: l'animale è altra cosa dalla pianta, l'uomo è altro dall'animale, Pietro è altra persona rispetto a Paolo, ecc. In ogni caso però ogni diversità parte dall'identità e in essa ha la sua radice.

6. L'identità filosofica non è affatto l'identità matematica. L'identità matematica è sempre un rapporto sul piano quantitativo, astratto dalle altre proprietà del corpo esteso. Nessuno può contestare che in matematica $2 = 2$, $A = A$. Più che d'identità, qui si tratta di uguaglianza o equivalenza quantitativa di due termini.

L'identità ontologica nasce dall'*atto d'essere* che pone in atto l'esistente, donandogli un'identità affatto diversa da quella di ogni altro esistente. È impossibile che un 2 ontologicamente sia identico a un altro due, che questo A sia identico a quest'altro A. Il tempo, lo spazio, il materiale con cui è fatto il primo due o il primo A, non sono identici. Dunque non possono non essere ontologicamente diversi anche se astrattamente lo sono.

Quanto stiamo dicendo ha un valore risolutivo quando si tratta di risalire dalla molteplicità degli enti particolari alla loro Sorgente Prima. Il valore di questa inferenza ha una forza ben superiore a quella matematica o puramente astratta e logica, quando la Logica non esprime e non traduce l'ontologia.

Il primato del principio d'identità sul principio di contraddizione

Si può formulare il principio d'identità in questo modo: «ogni ente ha una sua identità, distinta da ogni altra identità». Dire ente è dire identità propria, sono la stessa cosa (convertuntur): dove c'è un ente, c'è una identità, come c'è un'unità.

Il principio d'identità ha il primato sul principio di con-

traddizione. Il principio di contraddizione si formula normalmente in questo modo: l'*identica* cosa non può essere e non essere nello *identico* tempo e sotto l'*identico* aspetto. Da questa formulazione traspare immediatamente che il principio di identità ha la primalità sul principio di contraddizione. Non si può formulare il principio di contraddizione senza rifarsi per ben tre volte al principio di identità; dunque suppone la verità dell'attributo e del principio d'identità. Se lo suppone ne dipende. Se ne dipende vi si fonda come l'effetto sulla causa. È la conferma inequivocabile del primato del principio d'identità. Il principio d'identità è *immediato,* la contraddizione poggia sull'identità.

Il *principio* d'identità come espressione dell'*attributo* della identità è una caratteristica propria di ogni ente ed è, radicalmente, qualcosa di oggettivo. Oggettività che passa necessariamente nel principio di contraddizione, il quale non è soltanto soggettivo e logico. L'uno e l'altro sono espressioni della realtà come s'impone a chiunque la voglia ascoltare. Come ogni aspetto negativo delle cose e del pensiero, in quanto espressione delle cose, presuppone e si fonda sul positivo, così la contraddizione si fonda sull'identità e la presuppone.

Come l'ultima risoluzione delle cose è l'*essere* e non la sua negazione cioè il nulla, così l'ultima risoluzione del discorso umano non è contraddizione, ma la scoperta dell'identità dell'ente, per risalire sino alla sua Fonte Prima e originaria.

La debolezza di molta filosofia moderna sta nel fatto che la contraddizione diviene il principio assolutamente primo. E questo principio viene inteso di ordine puramente logico e soggettivo, senza alcun aggancio con la realtà. Anziché esprimere una necessità ontologica esprime soltanto una necessità logica, a tal punto da rovesciare una prospettiva di fondo che investe poi tutta la filosofia. Il ragionamento logico anziché esprimere la realtà delle cose (l'ordine ontologico) finisce con divenire il modello a cui la realtà deve obbedire. La ragione (ad esempio in Kant), diviene legislatrice della realtà, in Hegel addirittura creatrice. Per ottenere questo risultato viene operato consciamente o inconsciamente un subdolo passaggio (non dobbiamo né vogliamo giudicare la coscienza dei filosofi) dalla *contraddizione* alla *contrarietà.* La contraddizione è opposizione tra l'ente e il nulla. Ma il puro nulla non può affatto avere alcuna relazione né fare sintesi con alcuna cosa. Il passaggio dalla contraddizione alla contrarietà è palese in Hegel quando fa consistere la realtà nella sintesi tra essere e nulla. Qui il nulla viene immaginativamente entificato per entrare ad unirsi (fare sintesi) con l'essere. La cosa, ossia la realtà, viene così con-

cepita come unità di due cose: l'essere e il nulla. Ed ecco operato lo scambio. Questa contrarietà radicale mette in movimento tutta la dialettica e il dinamismo della realtà.

Se la realtà è sintesi della contraddizione tra essere e nulla viene rovesciato il punto di partenza della filosofia. Alla base di tutto non sta l'ente con il suo attributo dell'identità (2) ma la sintesi operata dalla ragione tra l'essere e il nulla cioè la contraddizione. Tutta la realtà diviene così scontro-incontro di tesi e antitesi. E su questa base si costruisce tutta la filosofia.

Dare il primato al principio di contraddizione implica (almeno nelle filosofie moderne) alcuni seri inconvenienti:

1) il soggettivismo moderno finisce con dare il primato alla ragione legislatrice, regolatrice, creatrice della realtà, in contrasto non solo con la filosofia realista dell'ascolto delle cose, ma in contrasto con il sapere scientifico in generale che non sarebbe tale se non in quanto disposto ad udire la voce delle cose stesse;

2) cominciare con il principio di contraddizione equivale a dare il primato al negativo anziché al positivo: in ultima istanza finisce con dare la precedenza al non-essere sull'essere; quando la filosofia comincia con il nulla finisce (com'è di fatto avvenuto e avviene nella filosofia moderna e contemporanea) con il nullismo ossia nella negazione stessa della filosofia;

3) cominciare con il principio di contraddizione (opera della ragion ragionante) significa capovolgere le due funzioni dell'intelletto umano dimenticando la distinzione tra intelletto come intelletto e l'intelletto come ragione: è proprio dell'intelletto l'intuire cioè la percezione immediata dell'ente da cui scaturisce la stessa possibilità del ragionare.

Il primato dato alla funzione primordiale e originaria del conoscere (l'incontro dell'intelletto con l'ente) da cui nasce ogni altra operazione della conoscenza umana supera in radice il distacco tra l'oggettività e la soggettività. D'un solo sguardo intellettivo tutto (sia pure imperfettamente e indistintamente) si fa presente alla mente umana in cui viene superata ogni opposizione tra filosofia oggettiva e filosofia soggettiva. L'atmosfera luminosa in cui si svolgono tutte le operazioni della ragione, viene creata dall'incontro immediato tra l'intelligenza e l'essere, tra la capacità mentalmente visiva, ch'è appunto l'intelletto in

(2) «Quodlibet est sibi idem» (in *V Phys.* lect. 3, n. 667).

quanto intelletto. La mente discorrente si svolge all'interno di questa luminosità primordiale tra la facoltà conoscitiva creata dall'ente e dalla sua identità.

Dal primato dell'identità al primato dell'affermazione

Il primato dell'essere rispetto al nulla, dell'identità rispetto alla diversità, si traduce, all'interno del linguaggio umano, nel primato dell'affermazione sulla negazione. È significativo che nelle nostre lingue, anche etimologicamente parlando, a cominciare ad esempio dalla lingua italiana non sia possibile esprimere la negazione senza far leva sull'affermazione. *Niente* significa non-ente (*nec ens*). L'inglese *nothing* significa non cosa (*no thing*), la parola tedesca *nichts* non esso (*nicht es*) (ed equivale più o meno al nostro « ciò »).

Il primato dell'essere rispetto al *nulla* pervade profondamente la struttura del linguaggio umano in tutte le lingue. La lingua come prodotto spontaneo e immediato della mente umana contiene sempre molta filosofia. I grandi pensatori affermano fortemente la priorità dell'affermazione sulla negazione (3).

È cosa importante fare questa constatazione perché investe tutto l'idealismo e il neoidealismo hegeliano come tutto il materialismo dialettico, adottato ad occhi chiusi, da C. Marx. Con tutte le varianti, non cambia l'equivalenza dell'*essere* e del *nulla*, nemmeno in Heidegger, com'è universalmente noto.

« Essere e niente sono l'antitesi in tutta la sua immediatezza » continua Hegel. L'*essere* e il *nulla* presi *separatamente* in modo « così indeterminato », (come siamo lontano dall'essere come atto di ogni atto e perfezione di ogni perfezione!) sono ineffabili: sono il nulla del pensiero e il nulla del linguaggio. Il nulla passa facilmente dall'entificazione fantastica a quella gnoseologica, da questa al piano del linguaggio. Il concreto sarebbe secondo Hegel « l'unità di entrambi », cioè dell'essere e del nulla. Qui siamo alle radici del nullismo. Quando si pensa all'enorme influsso che queste premesse hanno esercitato consciamente o inconsciamente, nella cultura e nell'opinione pubblica che respiriamo con l'aria, possiamo avere un'idea della fragilità della cultura nullista che oggi imperversa.

« Il "determinato" — osserva ancora Hegel (il concetto) —

(3) « Naturaliter affirmatio est prior negatione » (cfr. II-IIae, q. 122, a. 2 ad 1). « Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione » (*De Pot.* q. 7, a. 5); « Semper in rebus negatio de re aliqua, fundatur in aliqua affirmatione quae est quodammodo causa eius » (I-IIae, q. 72, a. 6); « Omnis negatio de re

è un niente che include l'essere e l'essere che include il niente » (4).

Non è poca cosa collocare l'essere e il niente sullo stesso piano, perché il risultato finale sarà la fine dell'essere e il nascere del puro divenire, fenomeno radicato nella sola fantasia: la negazione di ciò che nella realtà vi è di primario e originario, il principio di ogni positività. Ciò implica evidentemente un grave impoverimento della realtà e, di riflesso, della capacità umana di cogliere la realtà stessa. Spogliarla e privarla del fondamento dell'essere, significa svuotarla di ogni valore, destituirla di ogni ricchezza, di ogni universalità, di stabilità e di coesione interiore. Il divenirismo hegeliano è l'entificazione fantastica del fenomeno kantiano, inteso come unità sintetica di essere e di niente. Un fenomenismo generalizzato e consolidato con l'aggiunta dell'impossibilità di affermare qualcosa di permanente e di perennemente valido: diviene impossibile la fondazione di qualsiasi legge gnoseologica e morale valida per l'umanità intera. Il pluralismo radicale prende il posto dell'*unità* che, di fatto, è universale come l'essere. Si cade in un relativismo totale teoretico e pratico. La libertà cade nel cieco spontaneismo. Una legge ch'è la negazione di ogni norma.

Il primato dell'affermazione sulla negazione ha un valore che riguarda tutta la filosofia sul piano della realtà, del conoscere e del linguaggio.

Dal primato dell'affermazione sulla negazione (riducibile al primato dell'essere sul non-essere) deriva una altra importante conseguenza che investe l'intera metodologia storica nell'interpretazione delle varie opinioni filosofiche. Agostino e Tommaso affermano: « non vi è alcuna falsa dottrina in cui alle cose false non sia commista qualche verità » (5).

L'impossibilità che una qualsiasi dottrina possa essere *totalmente* falsa, ecco ciò che fonda la possibilità del dialogo

---

aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam quae naturam negatam non compatitur » (*I Dist.* 35, q. k, a. 1 ad 2); « Negatio reducitur ad genus affirmationis » (*Peri Hermen.* I, lect. 5, n. 61). « Inter quattuor prima ista [gli attributi dell'ente] maxime primum est ens; et ideo oportet quod positive praedicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur; cum semper quod negatur vel privatur sit de intellectu negationis vel privationis » (*De Pot.* q. 9, a. 7 ad 6).

(4) G. F. HEGEL, *Enciclopedia filosofica delle scienze in compendio* I, 86, 87, 88.

(5) « Nulla etiam falsa doctrina est, quae non vera falsis non admisceat » (I-IIae, q. 102, a. 5 ad 4). Da S. Agostino: « Nulla porro falsa doctrina est quae non aliqua vera falsis intermisceat » (*Quaest. Ev.*, II, tit. 40, P.L. 35, 1354).

con qualsiasi opinione, qualsiasi filosofia, qualsiasi cultura. Come nulla può *esistere* se non inserito nel primato dell'essere, così nulla può essere totalmente falso, privo di ogni verità. La verità è un attributo che accompagna l'essere dovunque si realizzi e in qualsiasi modo si realizzi. La *totale negazione di verità* equivale alla *totale negazione dell'essere*: al nulla assoluto. Qui verità e falsità non hanno più senso. È difetto di realismo privilegiare il nulla sull'essere e più generalmente il negativo sul positivo. Non è nemmeno realismo collocarli sullo *stesso piano*, perché in tal caso l'essere viene ad equivalere al nulla e si apre la via al nullismo. Questo significa, in definitiva, compromettere l'intero discorso filosofico. Un esempio impressionante della pianificazione dell'essere e del nulla e, di conseguenza, dell'affermazione e della negazione (ciò che coinvolge fatalmente la pianificazione di verità e di falsità, di bene e di male) (6) l'abbiamo nel testo citato dell'*Enciclopedia Filosofica delle Scienze in compendio* di G. F. Hegel, dove l'essere è forma del cominciamento, è « pensiero puro », « immediato », « indeterminato », « pura astrazione », l'assolutamente negativo, il quale può dirsi anche *niente*. L'essere e il niente, presi separatamente, si identificano e sono nulla di concreto. Due nulla addizionati fanno 0+0. Hegel dice ancora espressamente: *reciprocamente il niente è il medesimo che l'essere*. La verità dell'essere e del niente è l'unità di entrambi. Questa unità è il *divenire*. Ma il divenire così inteso che cosa può essere se non un *nulla contrabbandato*, come realtà della fantasia?

Identità dell'ente e del suo agire

Che cos'è infatti l'agire se non l'espansione della identità dell'esistente che agisce comunicando la propria identità. La dignità, il grado, il modo d'agire, la natura dell'azione rivelano la dignità, il grado, il modo, la natura, l'identità dell'ente che opera. È questa una delle colonne portanti della filosofia delle cose. L'operare non è altro che l'espansione dinamica dell'esistente, la manifestazione esterna dell'identità interna dell'agente. Tutta l'attività degli esistenti è un reciproco identificare a

(6) « Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis. Unde et Beda dicit *(Comm. in Lucam)*, quod nulla falsa est doctrina quae non aliquando vera falsis intermisceat » (II-IIae, q. 172, a. 6. Cfr. anche I, q. 11, a. 2 ad 1).

sé e identificarsi con gli altri (7). L'universale agire e subire l'azione, è un universale dare e ricevere. È un donare la propria identità e appropriarsi dell'altrui diversa identità.

Agire è effondere e comunicare qualcosa di sé (della propria identità), più o meno ricca d'essere per arricchire l'identità altrui.

Agire è dare qualcosa della propria *identità* a chi è *diverso* perché diventi più *se stesso*. S'inserisce qui il significato ultimo del dinamismo e del divenire cosmico e umano. L'identità dell'esistente precontiene l'identità dell'agire e del divenire dell'esistente stesso. Non si può comprendere il divenire limitandosi al solo divenire fenomenico, sensibilmente percepibile, e lasciar da parte il fondamento interiore, sorgente di ogni esteriorità, di ogni fenomeno e di ogni divenire. La filosofia che parte metodologicamente dalle cose, da ciò che nelle cose vi è di più profondo, ha un compito e una funzione profetica nei confronti della scienza. La previene, ne preannuncia e ne presenta i risultati. Non importa che venga o non venga ascoltata. Quando un sapere come quello filosofico coglie le cose nella loro radice prima, può prevedere che cosa possa e cosa non possa la scienza. Le cose non possono smentire se stesse, la propria identità, altrimenti ogni scienza diviene impossibile. L'agire non può smentire l'agente, il divenire non può smentire il modo d'essere dell'esistente. Le scienze non possono smentire le leggi prime dell'esistente scoperte e intuite dalla filosofia. Tutto ciò che può dire la scienza rimane necessariamente interiore alla filosofia, a meno che la filosofia, rinunciando alle proprie prerogative e ai propri canoni metodologici, non si ponga sullo stesso piano della scienza, misconoscendo i risultati e i canoni che la contraddistinguono. La filosofia rimane tale perché rimane sapere primario e fondamentale. La scienza si colloca al di qua della sfera filosofica e la presuppone. Si può ben dire che la filosofia quando studia le cose dal suo peculiare angolo visuale *trascende* la scienza perché *ne contiene eminentemente tutti i valori.*

La filosofia può preannunciare l'avvenire della scienza, così com'è possibile preannunciare il futuro sviluppo del seme di una pianta. La filosofia contiene, virtualmente e germinalmente, il divenire della scienza. Ogni scoperta e ogni sviluppo della scienza non è mai una sorpresa, ma solo un'attesa della filosofia purché la filosofia non si accontenti di rimanere chiusa, in

(7) «Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est ens in actu, secundum quod est possibile» (*De Pot.* q. 2, a. 1).

un sistema creato soggettivamente, a priori, ma abbia l'umiltà d'inchinarsi all'ascolto delle cose.

Identità e diversità nel binomio: essere ed essenza

L'essenza non è altro che la determinazione dell'identità dell'esistente. L'essere finito non può realizzarsi, se non *secondo una certa misura e secondo un certo modo,* ben caratteristico *in linea verticale o in linea orizzontale.* Si può dire che l'essenza è la misura della ricchezza d'essere di ogni esistente e perciò stesso la misura della sua ricchezza d'identità. E poiché l'identità è un attributo trascendentale dell'ente, vi è una proporzione diretta tra ricchezza d'essere e ricchezza d'identità.

Il concetto di essenza è strettamente collegato con i concetti di forma e di natura. L'essenza identifica l'esistente, lo costituisce in quel determinato grado di ricchezza d'essere come la forma, nel senso cosmologico, dona alla materia l'identità, la natura e struttura che le è propria, sia in senso *specifico e generico* (in linea verticale) sia in linea *individuale* (dimensione orizzontale). I concetti di forma, natura, essenza, sebbene esprimano diversi aspetti della realtà concreta, sono strettamente collegati con l'attributo dell'identità. *Sono addirittura diversi modi di esprimere l'identità dell'esistente.* L'identità è la chiave che permette di precisare il senso di questi concetti: ciò che li unisce e ciò che li differenzia, imparentandoli in una universale somiglianza.

Grazie all'*identica perfezione d'essere,* diversamente attuata e realizzata, secondo la maggiore o minore perfezione sostanziale, il diversificarsi delle essenze in linea *verticale e orizzontale* rimangono ricompresi nell'universale perfezione dell'essere. L'identità dell'essere è la chiave che salda tutti gli enti nella comunione, la diversità sostanziale degli esistenti. La separazione, l'autonomia, l'indipendenza nell'esistere, non elimina ma reclama ed esige la comunione e la somiglianza che, in ultima istanza, nascono nell'identità dell'atto d'essere fondamento di ogni diversità. È la meravigliosa proprietà dell'atto d'essere: non si realizza se non diversamente in ogni esistente finito; la diversità non esclude mai, ma include la comunione, la somiglianza e queste poggiano in ultima istanza, sul fondamento dell'identità, simultaneamente includente e inclusa nella diversità.

Analogamente in matematica: la quantità è il contenuto comune di tutti i numeri. Non vi è però un solo numero che, pur essendo *identico* solo a se stesso, non si imparenti con ogni altro numero per *diverso* che sia, né una figura geometrica

che non abbia un rapporto geometrico con ogni altra figura geometrica per *diversa* che sia.

L'essenza del triangolo non è quella del quadrato, l'essenza del numero cinque non è quella del numero 7. Eppure ciascun numero e ciascuna figura geometrica è necessariamente relazionata con ogni altro numero e con ogni altra figura geometrica, conservando inalterata e inalterabile la *propria inconfondibile identità.* Quella identica proprietà delle cose sensibili che è la *quantità,* viene diversamente espressa da ogni numero e da ogni figura geometrica. La *diversità* non è mai tale da escludere la *somiglianza* che è sempre una sminuita *identità;* somiglianza che filosoficamente si chiama *analogia.*

Identità e intelligenza

Qui tocchiamo uno dei punti più delicati e decisivi per tutto l'ulteriore discorso che stiamo sviluppando intorno alla identità.

All'argomento che stiamo trattando non può sfuggire un richiamo all'intelletto. Basta riflettere che l'ente è l'oggetto primario dell'intelletto. L'intelligenza infatti ha come suo oggetto immediato e proprio, l'esistente o ente come tale. Vi è tra la intelligenza e l'esistente un rapporto analogo a quello che intercorre tra l'occhio e la luce. L'incontro, tra l'intelligenza e l'ente, o esistente, è una specie di identificazione tra l'una e l'altro, così come avviene tra l'occhio e la luce. L'intelligenza è fatta per vedere l'essere dell'ente, come l'occhio è fatto per la luce. Si stabilisce una necessaria continuità tra l'*intelligenza* e l'*essere,* come tra l'occhio e la luce. Di fatto il vedere ha una doppia fonte: l'occhio e la luce. Senza l'*occhio* non si vede la *luce,* senza la *luce* l'occhio non vede. Anche sul piano intellettivo il vedere (il conoscere intellettivo) scaturisce da una doppia fonte: dall'*ente* e dall'*intelletto* che è l'*occhio mentale* capace di vedere l'ente (o l'esistente). Il *nulla* per l'intelletto è pura tenebra.

È dunque necessario l'incontro delle due fonti. Solo ciò che *esiste* è visibile. Per l'intelligenza umana si può anche dire: ogni ente è tanto ricco di luce, quanto è ricco d'essere. Questo principio malamente inteso ha portato per direttissima all'*ontologismo* (Gerdil, Gioberti, ecc.). Dio è certamente la Realtà più ricca d'essere, *ma non per noi legati ai sensi e al mondo sensibile.*

Vi è dunque un rapporto necessario fra l'intelletto e l'ente. In questo senso vi è continuità tra l'uno e l'altro.

Ma è possibile una continuità di questo genere senza una previa affinità che sottintende qualcosa di identico che rende possibile l'incontro e la reciproca compenetrazione? È proprio questa continuità che crea il miracolo del « *vedere* » che non è costituito solo dall'occhio né solo dalla luce, ma dall'*intima unione* dell'uno e dell'altra. Il « conoscere » non è costituito solo dall'ente, né solo dall'intelletto, ma dal misterioso loro *incontro.* Infatti la continuità non implica forse, anzi necessariamente, un'affinità fra i due: tra l'intelletto e l'ente? L'ente è il bene connaturale dell'intelletto come la luce è il bene connaturale dell'occhio. È quel darsi dell'ente all'intelletto e quel ricevere l'ente da parte dell'intelletto, è quel dare e ricevere che tocca qui il suo momento più esaltante.

Qui è necessario precisare che vi è una gerarchia di identità, come vi è una gerarchia di enti: dai non viventi ai viventi inferiori, ai viventi superiori. Tra i viventi superiori il primo posto è occupato dall'uomo, costituito tale soprattutto dall'intelligenza. L'operare intellettivo non solo è la più alta forma di vita, ma l'operare più potente del mondo. È pienezza di vita perché non è possibile *conoscere l'ente in quanto tale* senza conoscere *tutti* gli *enti in quanto tali* sia pure in modo confuso e indistinto. Ma v'è di più: l'attività intellettiva non è solo *ricettiva*: è anche *trasformativa.* Lo dicono eloquentemente l'arte, la scienza, la tecnica. Ma queste diverse forme di trasformazione implicano una trasformazione meno vistosa, meno rumorosa, ma più radicale: l'attività conoscitiva propria dell'intelletto. È questa il fondamento di ogni altra attività umana. Il conoscere intellettivo identifica a sé il conosciuto. Se perciò il conosciuto è di natura inferiore al conoscente, la eleva al suo stesso grado: dona al conosciuto la natura del conoscente. Accogliendolo nella sua interiorità gli conferisce la dignità propria, spirituale della conoscenza intellettiva umana. Gli conferisce una natura superiore. Le idee sono le *cose stesse* spiritualmente viventi nello spirito (spiritualizzate). È chiaro che qui il discorso riguarda soltanto le cose del mondo (la realtà cosmica).

A questo livello (a livello del conoscere intellettivo) il divenire cosmico si trasfigura e si traspone su un piano metacosmico, dove tutta la materialità viene trasfigurata nella spiritualità del conoscere intellettivo, di cui diremo ancora in seguito. È un incontro questo dell'intelletto e dell'ente che ha del meraviglioso. Da una parte l'intelligenza si apre all'essere e lo lascia entrare tutto nello spirito umano. Dall'altra lo spirito umano rivela le dimensioni dell'essere. Da una parte tutta l'oggettività si soggettiva, dall'altra tutta la soggettività si og-

gettiva, intensificandosi e dilatandosi mentre si estendono alle dimensioni dell'essere. Tutto il logos oggettivo diviene logos soggettivo. Tutta l'ontologia diviene gnoseologia e questa si trasfigura in ontologia. Tutto il mondo fisico si spiritualizza nel mondo dello spirito. Il mondo esteriore diviene mondo interiore, tutta l'estensione spazio-temporale, diviene intensità sovraestensiva, sovraspaziale e sovratemporale: due mondi che si diversificano identificandosi e si ricongiungono comunicandosi reciprocamente la propria diversità. Nell'incontro con l'intelligenza l'ente si concettualizza e diviene logos.

Da una parte quest'incontro è esperienza, anzi l'esperienza di ogni esperienza, dall'altra è concetto di ogni concetto, per l'atto d'essere è atto di ogni atto. Per un verso l'incontro dell'intelligenza con l'ente è esperienza totale, per l'altro è concettualizzazione totale e radicale. Esperienza e concetto sono dunque due versi dell'identica medaglia: l'essere, fondamento di ogni identità e di ogni diversità, l'atto di essere diviene concetto fondante e contenente ogni concetto. Non è possibile una esperienza intellettiva che non sia concetto, non è possibile un concetto che non sia trasfigurazione dell'esperienza in primo luogo esperienza dell'ente. Non occorre davvero nessun ponte tra l'intelligenza e l'ente perché nel loro incontro si continuano mutuamente. Non si dà un'esperienza umana che non sia anche conoscenza concettuale, né si dà conoscenza concettuale che non sia radicalmente un'esperienza.

L'incontro è un *dare e un ricevere* luce, è un dare luminoso il fatto stesso d'esistere. L'*atto d'essere*, costitutivo primo dell'oggetto, è anche costitutivo primo del soggetto; si realizza però come oggetto conosciuto e come soggetto conoscente. L'incontro tra il soggetto e l'oggetto avviene nell'atto del *simplex intuitus entis* che è intuizione, un vedere intellettivo (8).

LUIGI BOGLIOLO

(8) «Sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet intellectus ad intelligibilem visionem» (in *Boeth. De Trin.* q. 1, a. 1). «Omnis cognitio habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa, ed ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa» (II-IIae, q. 1, a. 5); «scitum est visum» (*ib.* ad 4); «prima principia sunt per se visa» (II-IIae, q. 5, a. 1); «Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus» (I, q. 75, a. 5); «Formae rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter» (I, q. 84, a. 1). «Manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale» (II-IIae, q. 171, a. 2). «Intellectus est cognoscitivus omnium entium; quia ens et verum convertuntur quod est obiectum intellectus». «Experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere, formas universales quod est facere actu intelligibilia» (I, q. 79, a. 4).

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*; 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA GUERRA PREVENTIVA

Come tutte le fiabe della letteratura mondiale anche questa può cominciare nel più classico dei modi: « C'era una volta un buon vecchietto che si chiamava Josif Vissarionovic Dzugasvili detto Stalin. Egli viveva tranquillo o pacifico dietro le spesse mura del Cremlino ignaro di qualsiasi pericolo; ma un brutto giorno forti grida arrivarono alle sue orecchie: — Aiuto, aiuto, una masnada di briganti è penetrata nel nostro giardino —. Allora Josif Vissarionovic balzò su tremante di rabbia e ordinò alla sua guardia di scacciare dal giardino i malviventi ».

Sarebbe davvero una bella fiaba, se non fosse invece una grossolana fandonia, una bugia dalle gambe cortissime e sciancate. Oggi sappiamo che l'« uomo d'acciaio » del Cremlino era in realtà lo statista meglio informato del mondo. Su questo ormai non dovrebbe esservi dubbio. Ma non basta: da anni la storiografia cosiddetta revisionista sostiene, avvalendosi di sempre nuovi documenti, che l'attacco all'Unione Sovietica nel giugno del 1941 fu una scelta obbligata, l'ultima mossa rimasta a Hitler nella complessa partita disputata con Stalin dal 1939 in poi, una guerra preventiva almeno in senso lato cui la Germania non poteva sottrarsi.

E la storiografia ufficiale come risponde ai guastafeste del revisionismo? Quasi sempre in maniera non seria, o con un paradossale *Contra factum valet argumentum* oppure con un' *ignoratio elenchi,* dando cioè a « guerra preventiva » un significato molto ristretto che non è quello inteso dai revisionisti. Per esempio Andreas Hillgruber, campione tedesco di ortodossia storiografica, nega che il conflitto iniziatosi il 22 giugno 1941 sia stato « una guerra preventiva nel senso abituale del termine »

cioè una guerra volta « a precedere un avversario pronto all'attacco o che si accinge all'attacco ». L'invasione tedesca non fu nulla di tutto ciò per la ragione che « la conquista della Russia europea al fine di stabilire o ristabilire un impero tedesco nell'Europa continentale era il grande traguardo cui puntava Hitler già a mezzo degli anni Venti », « un traguardo che egli dopo l'ascesa al potere nel 1933 (...) perseguì in maniera coerente » (1).

Eppure Hillgruber è ben consapevole che la sua tesi a rigore non può essere comprovata con le fonti di cui disponiamo (*op. cit.*, p. 45). Non di meno essa *deve* prevalere sui fatti. Il revisionista Max Klüver, autore di un'opera recente e accuratissima sugli antefatti della campagna di Russia (2), ha buon gioco a rilevare l'apriorismo che vizia tutto il discorso storico di Hillgruber e insieme a far notare come sia arbitrario ridurre il concetto di guerra preventiva a quello di guerra direttamente o immediatamente preventiva.

Nel caso della campagna contro la Russia, guerra preventiva significa invece un'altra cosa: Hitler doveva mettere in conto la possibilità che, al più tardi nel 1942, l'Unione Sovietica assalisse la Germania con forze preponderanti e, se voleva stornare quella minaccia, non aveva altra scelta che quella di attaccare per primo nel 1941.

Ciò non toglie che Hitler potesse anche sentirsi in una condizione tale da richiedere una guerra preventiva in senso stretto. Nel suo testamento politico il Führer asserisce che la risoluzione di attaccare la Russia fu la più difficile della sua vita giacché egli era sempre stato d'avviso che la Germania non potesse condurre una guerra su due fronti. Ma chi lo compie un passo del genere senza esservi costretto? « Per tutto l'inverno e specialmente all'inizio della primavera del 1941 passai le notti in bianco all'idea che i sovietici potessero precedermi » (3). Si può naturalmente pensare che queste siano giustificazioni escogitate a posteriori da Hitler quando la guerra era ormai perduta. E' un fatto però che nella primavera del 1941, e precisamente il 25 maggio, un ordine dell'Alto Comando della Wehrmacht richiamava la possibilità che l'Armata Rossa ricorresse a « misure preventive » per stornare le quali si dovessero prendere misure analoghe da parte germanica (4). « Misure preventive »

(1) Cfr. A. HILLGRUBER, *Hitlers Strategie*, Frankfurt 1965, p. 533.

(2) *Präventivschlag* 1941, ed. Drüffel, Leoni am Starnberger See, 1986.

(3) Cfr. A. HITLER, *Politisches Testament*, Hamburg 1981, p. 78.

(4) Cfr. HILLGRUBER, *Strategie* cit., p. 533.

altro non potevano significare che guerra, e guerra generale, anche se Hillgruber non vuole ammetterlo (5). Sempre l'Alto Comando della Wehrmacht in un rapporto dell'11 giugno così descriveva lo stato delle cose: « Si è frattanto appalesato con tutta chiarezza che le misure militari dell'Unione Sovietica sono rivolte alla preparazione di un attacco al Reich tedesco (...). Nonostante la conclusione della campagna di Polonia il rafforzamento dei contingenti militari è proseguito in grandi proporzioni (...). A mezzo il marzo 1940 nella zona occidentale di confine le forze sovietiche comprendevano da 56 a 93 divisioni di fanteria, 27 di cavalleria, 22 brigate motorizzate e corazzate (...). Le truppe sovietiche nei Paesi Baltici occupati non avrebbero dovuto superare, secondo i trattati, i 70.000 uomini. Invece nella primavera del 1940 le forze di occupazione avevano raggiunto una consistenza di circa 250.000 uomini (...). Al momento presente nei territori di quelli che furono gli Stati Baltici vi sono approssimativamente 650.000 uomini » (6). Nel paragrafo VI dell'allegato 2 di questo rapporto si leggeva: « Lo schieramento dell'Armata Rossa si può riguardare come sostanzialmente concluso (...) con 110 divisioni di fanteria, 20 di cavalleria, 45 brigate motorizzate o corazzate. Nelle lontane regioni orientali dell'Unione Sovietica non ci sono più di 25 divisioni di fanteria, 8 di cavalleria, 5 brigate motorizzate o corazzate » (7).

Ma le ragioni fondamentali che spinsero il governo tedesco alla guerra contro la Russia furono varie e si trovano esposte nel testamento di Hitler. Per indurre la Gran Bretagna alla pace bisognava togliere agli inglesi la speranza di contrapporre alla Germania un avversario di pari forza come l'Armata Rossa. Occorreva cioè « cancellare il fattore Russia dal campo di forza europeo ». Vi era poi, secondo Hitler, « il pericolo costituito dall'esistenza stessa del bolscevismo » con la sua carica aggressiva. L'unica possibilità di vittoria per la Germania in uno scontro col bolscevismo stava nella prevenzione « giacché una guerra difensiva contro l'Unione Sovietica era da escludere per noi ». L'attacco alla Russia doveva avvenire nel 1941 perché i nemici d'occidente « si armavano senza posa » e anche Stalin « non rimaneva affatto inerte » sicché tanto in oriente quanto in occidente il tempo lavorava contro la Germania.

Era un calcolo in realtà sbagliato per due motivi che il

(5) Cfr. HILLGRUBER, *Strategie* cit., p. 533.

(6) Cfr. G. PEMLER, *So kam es zum Russland - Feldzug in Deutsche Nationalzeitung* 29/5/1987, p. 5.

(7) Cfr. G. PEMLER, *ibid.*

Klüver mette bene in chiaro: anzitutto Hitler persisteva nell'illusione che la Gran Bretagna non volesse a tutti i costi attaccare la Germania; in secondo luogo, anche battuta l'Unione Sovietica, uno sbarco in Inghilterra non avrebbe avuto maggiori possibilità di successo giacché, mentre l'inferiorità della flotta tedesca non sarebbe certo diminuita, le difese britanniche, tanto navali quanto terrestri, si sarebbero sicuramente rafforzate e avrebbero avuto dalla loro il peso crescente della macchina bellica americana (8).

Un'altra ragione che persuase Hitler alla guerra fu che l'Unione Sovietica disponeva di materie prime indispensabili per la Germania. Rinviando l'attacco il Reich si sarebbe esposto a tentativi di ricatto da parte sovietica, tanto più che, dopo la visita di Molotov a Berlino del 12/13 novembre 1940, Hitler era convinto che Stalin prima o poi sarebbe passato nel campo avverso. Qualunque cosa facesse la Germania « la guerra contro la Russia rimaneva inevitabile e semmai correvamo il rischio di doverla combattere più tardi in condizioni sostanzialmente meno favorevoli ».

Una conferma di tutto ciò si ha nelle dichiarazioni rese da Joachim von Ribbentrop al processo di Norimberga. Egli asserì che nel 1940/41 più volte Hitler gli espresse la convinzione che « prima o poi si sarebbe impiegata contro la Germania la cosiddetta tenaglia con una ganascia a oriente e l'altra a occidente », cioè che l'Unione Sovietica avrebbe attaccato da oriente e la Gran Bretagna, con il concorso degli Stati Uniti, da occidente. Il Führer paventava una congiuntura che avrebbe potuto essere catastrofica per la Germania (9). Di tenore analogo furono le dichiarazioni di Göring (10).

Max Klüver fa notare che allo Stato Maggiore tedesco anche il comportamento tenuto dai sovietici durante la campagna balcanica apparve in certo modo una conferma delle loro intenzioni aggressive. Un osservatore pacato e obbiettivo come Franz Halder, capo di Stato Maggiore dell'esercito, scriveva nel suo diario di guerra in data 7 aprile 1941: « Lo schieramento sovietico è tale da far pensare. Chi non soggiace al luogo comune che vuole il russo pacifico e incapace di sparare il primo colpo, deve ammettere che in questo momento la disposizione delle

(8) Cfr. KLUEVER, *op. cit.*, p. 80.

(9) Cfr. IMT, vol. X, p. 483.

(10) Cfr. IMT, vol. X, p. 383.

forze consente ai sovietici di passare rapidamente a un attacco che potrebbe essere quanto mai gravoso per noi » (11).

Secondo la storiografia ufficiale Stalin avrebbe condotto nel 1940/41 una politica meramente difensiva intesa alla conservazione dei territori conquistati nel 1939/40, addirittura una « riedizione sovietica della vecchia e fallimentare politica di accomodamento con la quale, nel decennio avanti, inglesi e francesi avevano cercato di fermare la politica hitleriana di aggressioni e di stornare la folgore tedesca dalla propria casa » (12).

In prima fila tra i sostenitori di questa tesi non poteva mancare Hillgruber. A parer suo, mentre nell'estate e nell'autunno del 1940 Hitler passava « da una flessibilità machiavellica in politica estera all'attuazione immediata dei fini ultimi cui tendevano la sua dottrina della razza e la sua politica dello spazio vitale » (passaggio che, si badi, non è attestato da nessuna fonte), Stalin, che mai subordinò la « grande politica » all'ideologia, aveva saziato i suoi appetiti con le recenti acquisizioni e, se mirava a bolscevizzare i territori conquistati, gli è che soltanto così poteva rafforzare la sicurezza effettiva dell'Unione Sovietica » (13).

Ma che cosa avevano da fare, obietta il Klüver, le richieste presentate da Molotov a Berlino il 13 novembre 1940, con la sicurezza dell'Unione Sovietica? E non è forse vero che, in un discorso tenuto il 5 maggio 1941, Stalin dichiarò apertamente essere giunta ormai l'ora di un'espansione violenta del fronte socialista? E il 30 luglio 1940 Molotov non rammentava forse al ministro degli esteri lituano la profezia di Lenin secondo cui una nuova guerra mondiale avrebbe portato i bolscevichi al potere in tutta l'Europa? E due giorni dopo, il 1° agosto 1940, parlando al Soviet Supremo Molotov affermò che l'Unione Sovietica non era disposta ad accontentarsi di ciò che aveva acquistato, che per conseguire altri successi bisognava tenere il popolo in uno stato di mobilitazione. Commenta il Klüver: « L'avversario contro il quale si dovevano conseguire questi successi non poteva essere che la Germania e la vittoria sulla Germania avrebbe esteso la rivoluzione sovietica » (14).

Come abbiamo già visto, il concentramento delle truppe so-

(11) Riprendiamo la citazione da KLUEVER, *op. cit.*, p. 262.

(12) Parole di Botho Kirsch citate da KLUEVER, *op. cit.*, p. 280.

(13) Cfr. HILLGRUBER, *Sowjetische Aussenpolitik im zweiten Weltkrieg*, Köln 1979, p. 4.

(14) Cfr. KLUEVER, *op. cit.*, p. 282.

vietiche sui confini occidentali era cominciato nel 1940 prima dell'armistizio fra la Germania e la Francia. Che quel concentramento non potesse avere scopi difensivi, almeno nel senso classico, risulta dalla disposizione delle forze: soprattutto le unità corazzate e motorizzate si trovavano in due salienti costituiti dai territori di Bialystok e di Leopoli. Era uno schieramento palesemente rivolto all'offensiva, a un attacco vasto e improvviso, come hanno riconosciuto, dopo la guerra, due autorevolissimi critici militari sovietici, il maggiore generale Pëtr Grigorenko (15) e il maresciallo Ivan Bagramjan (16) che allo scoppio del conflitto sovrintendeva, col grado di colonnello, al settore operativo del distretto militare speciale di Kiev. I dirigenti di Mosca non potevano essere tanto sprovveduti da non accorgersi che, in caso di attacco all'Unione Sovietica, la disposizione delle loro forze avrebbe messo l'avversario nelle migliori condizioni per eseguire manovre avvolgenti. Come avvenne per l'appunto nelle prime settimane dell'invasione tedesca con le gigantesche battaglie delle sacche.

Certo, quando si abbraccia una tesi preconcetta, bisogna prima o poi negare anche l'evidenza. Così Hillgruber, non potendo sorvolare sul « vistoso concentramento di forti contingenti sovietici nei salienti di Bialystok e di Leopoli e nei paesi baltici », non si perita di darne una spiegazione la cui ingenuità, osserva il Klüver, « non è scusabile » (17). Ecco: lo schieramento sovietico avrebbe avuto il solo scopo di tenere a freno le popolazioni locali che dai preparativi tedeschi di guerra erano indotte a sperare in una prossima liberazione (18). Eppure Hillgruber non può non sapere che il concentramento delle forze tedesche per l'attacco alla Russia fu avviato solo nell'aprile e nel maggio del 1941. Come poterono le popolazioni averne sentore e come poterono quindi esserne turbate? Invece lo schieramento delle truppe sovietiche era cominciato parecchi mesi avanti (secondo riferisce Zukov nelle sue memorie, la concentrazione di forze nel settore di Bialystok fu deliberata nell'estate del 1940 (19). Del resto Hillgruber non può neppure ignorare che unità militari da offensiva, come le divisioni corazzate e motorizzate, non erano propriamente idonee a scopi di vigilanza sulle popolazioni soggette: per questi scopi c'erano sul posto, e

(15) Cfr. E. TOPITSCH, *Stalins Krieg*, München 1985, p. 117.

(16) Cfr. TOPITSCH, *op. cit.*, p. 117.

(17) Cfr. KLUEVER, *op. cit.*, p. 110.

(18) Cfr. HILLGRUBER, *Strategie* cit., p. 436.

in misura sufficiente, le forze del Commissariato del popolo per gli Affari Interni diretto allora da L. Beria.

Abbiamo già fatto cenno al discorso di Stalin del 5 maggio 1941. Di quel discorso, tenuto al Cremlino nell'occasione di un grande banchetto per i licenziati dalle accademie militari, si conoscono parecchie e differenti versioni. Ma le principali sono due riportate da G. Hilger (20): una, che secondo Hilger, sarebbe giunta all'ambasciata tedesca a Mosca (di cui Hilger era consigliere) da fonte sovietica un'altra che fu data in maniera sostanzialmente concorde da tre alti ufficiali sovietici caduti prigionieri dei tedeschi. I tre ufficiali erano invitati al banchetto del 5 maggio e in appresso non avevano più avuto occasione di comunicare fra loro e di combinare eventualmente le loro testimonianze.

Secondo la prima versione Stalin avrebbe posto in risalto la superiorità del potenziale bellico tedesco rispetto al sovietico volendo con ciò « preparare i suoi uditori alla necessità di un compromesso con la Germania ». Secondo l'altra versione, esattamente opposta alla prima, il comandante dell'accademia di guerra voleva brindare alla politica di pace dell'Unione Sovietica, ma Stalin glielo impedì osservando che quella politica era ormai terminata. Essa aveva procurato alla Russia grandi successi, una larga espansione territoriale a settentrione e a occidente e tredici milioni di nuovi abitanti. Ma era da escludere che, per questa via, si potessero conseguire altri successi. Piuttosto l'Armata Rossa « doveva abituarsi all'idea che la politica di pace aveva fatto il suo tempo ed era cominciata l'epoca dell'espansione violenta del fronte socialista ».

Hillgruber non tenta di negare che Stalin abbia fatto queste e altrettali dichiarazioni. D'altro canto non *può* nemmeno abbandonare il preconcetto che solo Hitler avesse intenzioni aggressive. E allora? Allora quel che conta veramente, in senso politico, non sono le parole pronunziate da Stalin il 5 maggio 1941, ma il fine prossimo che egli perseguiva. E questo fine, secondo Hillgruber, non poteva essere che un nuovo accomodamento con Hitler del quale si attendevano le condizioni.

Ora può anche darsi che, nell'immediato, Stalin mirasse effettivamente a ciò; ma resta pur sempre il fine ultimo indi-

---

(19) Cfr. TOPITSCH, *op. cit.*, p. 117.

(20) Cfr. G. HILGER, *Wir und der Kreml*, Frankfurt 1956, pp. 307 s.

cato a chiare note nel discorso del 5 maggio, cioè l'espansione violenta del bolscevismo. Ci si dica se è corretto, anzi se è onesto, sorvolare tranquillamente su quell'aspetto.

Secondo Max Klüver l'ipotesi più probabile è che l'Unione Sovietica volesse nel 1941 tenere a bada la Germania e poi nel 1942, terminata la preparazione militare, indurre il Reich alla guerra con l'espediente della provocazione e schiacciarlo con un contrattacco fulmineo (21).

Plausibili finché si vuole, queste supposizioni resteranno tali almeno sinché l'Unione Sovietica non aprirà i suoi archivi. Ma che, nella congiuntura del 1940/41, la Germania avesse ormai il solo vantaggio di poter fissare il momento della guerra contro la Russia è una conclusione alla quale si può sfuggire solo arroccandosi nei giudizi precostituiti, nel fideismo profano delle verità di comodo.

GIOVANNI TORTI

(21) Cfr. KLUEVER, *op. cit.*, p. 285.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

ROBERTO CARLO DELCONTE, *Riflessioni in bianco e nero*; Genova 1990, pagg. 194, lire 15.000.

A PROPOSITO
DELLA « CENTESIMUS ANNUS »

L'Autore, il dott. Gavino Manca, già « Amministratore delegato », è tuttora « Direttore generale degli affari economici della Pirelli s.p.a. », consigliere d'amministrazione de « Il Sole - 24 Ore » e de « Il mondo economico ».

La novità e il pregio della sua riflessione sulla Centesimus Annus, *frutto della sua capacità e sensibilità professionale e umana oltre che cristiana, stanno nell'aver saputo cogliere nell'enciclica e nell'aver saputo sottolineare per noi la proposta pontificia d'un modello, il modello dell'« impresa come comunità di uomini », con finalità e funzioni ampie e precise, a livello individuale e sociale.*

Con la sua terza Enciclica sociale, preceduta dalla *Laborem Exercens* e dalla *Sollicitudo Rei Socialis*, si può dire che Giovanni Paolo II abbia portato a compimento un *corpus* di dottrina e di pensiero di ampiezza e profondità mai sviluppate dai suoi predecessori, dando precise risposte ai principali problemi che l'umanità si trova ad affrontare agli inizi del Terzo Millennio.

La *Centesimus Annus* affonda le sue radici nella Tradizione della Chiesa, anche se l'Enciclica fa particolare riferimento alla *Rerum Novarum* di Leone XIII, nella ricorrenza del centenario della sua emanazione. La Tradizione cristiana, « che contiene le "cose antiche", ricevute e trasmesse da sempre, e permette di leggere le "cose nuove", in mezzo alle quali trascorre la vita della Chiesa e del mondo ». Tradizione che pone l'uomo, la persona umana, al centro dell'universo, in quanto unica creatura che Dio abbia voluto per se stessa e per cui Dio ha il suo progetto, cioè la partecipazione all'eterna salvezza (*Nella tua natura, Deità eterna, conoscerò la natura mia,* Paolo VI all'ultima sessione del Concilio Vaticano II); così, la dimensione teologica risulta necessaria, sottolinea l'Enciclica, sia per intendere che per risolvere gli attuali problemi della convivenza umana.

Riconosce peraltro l'Enciclica che « le scienze umane e la

filosofia sono di aiuto per interpretare la *centralità dell'uomo dentro la società* e per metterlo in grado di capire meglio se stesso, in quanto "essere sociale" ». E' questa un'affermazione di grande rilevanza, perché implica l'apertura a concezioni « laiche » nella lettura e nella comprensione della storia non solo, ma anche nella ricerca delle soluzioni ai « fatti nuovi » e ai loro problemi. Questo fu, d'altronde, lo spirito che permeò l'impegno di Leone XIII, cento anni fa, di fronte ai mutamenti « rivoluzionari » apportati dalla scienza e dalla tecnica nell'industria e nell'economia con l'apparizione di « una *nuova forma di proprietà,* il capitale e di una nuova *forma di lavoro,* il lavoro salariato ». Mutamenti che avrebbero condotto alla « divisione della società in due classi separate da un abisso profondo », al sorgere di gravissime ingiustizie sociali, e al conseguente affermarsi delle teorie « socialiste » come risposta a tali ingiustizie.

La *Centesimus Annus* ricorda opportunamente i punti fondamentali della risposta data dal documento leoniano, validi anche di fronte ai « fatti nuovi » che stiamo vivendo: l'affermazione della *dignità del lavoro,* nelle sue dimensioni personale e sociale; del *diritto alla « proprietà privata »,* condizionata dalla destinazione universale dei beni della terra; del *diritto a creare associazioni professionali;* del *diritto al « giusto salario »,* sufficiente a mantenere il lavoratore e la sua famiglia. La *Centesimus Annus* fermamente sottolinea come la fruizione di questi diritti non debba essere la conseguenza di un ordinamento politico coercitivo, ma debba nascere dal libero confronto e incontro delle organizzazioni sociali, illuminate e sospinte dalla solidarietà (dall'« amicizia », secondo l'espressione leoniana).

Tutti questi concetti e « diritti » confermano la loro attualità e validità anche ai nostri giorni; dopo che l'umanità è stata travolta da due terribili guerre ed ha — recentemente — assistito al crollo dell'ideologia e dell'economia socialista. Crollo che l'Enciclica attribuisce, anzitutto e soprattutto, alla violazione dei diritti del lavoro, al tentativo di spegnere la libertà nel cuore di uomini e popoli; oppressioni che non potevano non portare a una reazione dello spirito sospinto dall'« insopprimibile ricerca della propria identità e del senso della vita ». Ci troviamo oggi di fronte a nuove grandi sfide di cambiamento, spesso ancora di matrice tecnica, dice la *Centesimus Annus,* che creano nuove forme di proprietà, prime fra tutte la *proprietà della conoscenza, della tecnica e del sapere.* « Su questo tipo di proprietà si fonda la ricchezza delle Nazioni industrializzate molto più che su quella delle risorse naturali ». Come tutte le

realtà umane, anche questa offre opportunità, ma presenta anche pericoli: le prime sono collegate ad un « ruolo del lavoro umano disciplinato e creativo e — quale parte essenziale di tale lavoro — delle *capacità di iniziativa e di imprenditorialità »;* i pericoli derivano dal fatto che molti uomini, « forse la maggioranza », non hanno la possibilità di acquisire le conoscenze di base, che permettono di esprimere la loro creatività e di « crescere ». Di qui la prospettiva di nuove emarginazioni, se non di nuovi sfruttamenti.

Ma quale « sistema » economico/sociale può dare una risposta positiva alle « cose nuove » di oggi, nonché ai drammatici problemi che vengono dagli squilibri, in crescita, tra i Paesi ricchi, sempre più ricchi, e quelli spesso sotto il livello di sopravvivenza, sempre più poveri? La *Centesimus Annus* dà una risposta a questa domanda davvero centrale, e la dà in modo chiaro e inequivoco: un sistema di « economia d'impresa » o di « economia di mercato », che riconosce a quest'ultimo lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni. Un sistema imperniato sull'impresa come « *comunità di uomini* che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società ». Un sistema in cui il *profitto* è riconosciuto e legittimato come « indicatore del buon andamento dell'azienda », come « mezzo » di crescita equilibrata e, soprattutto, qualitativa, non come « fine » a se stesso.

Curiosamente, all'inizio del paragrafo 43 del Capitolo IV, l'Enciclica recita: « *La Chiesa non ha modelli da proporre »;* curiosamente, perché, in realtà, sia in termini critici sia in termini propositivi, l'Enciclica riesce a proporre un modello che non è più quello corporativo, ma è quello — appunto — dell'impresa come insieme di realtà socio-tecniche avente funzioni e finalità ampie ma precise, a livello individuale e sociale, e dove il capitale mantiene un ruolo rilevante, ma accanto agli altri « attori » interni ed esterni dell'impresa: i lavoratori, i consumatori, i fornitori, la collettività come utente dei beni ambientali, le comunità internazionali da sollevare e accompagnare verso il progresso civile. Questo modello di « economia d'impresa » trova un coerente completamento nel *ruolo dello Stato nel settore dell'economia;* quello di adempiere compiti istituzionali, giuridici e politici importanti; garantire la sicurezza deila libertà individuale e della proprietà, « in modo che chi lavora e produce possa godere i frutti del proprio lavoro e, quindi, si senta stimolato a compierlo con efficienza e onestà »; sorvegliare e guidare l'esercizio dei diritti umani, senza tuttavia sosti-

tuirsi o condizionare l'attività dei singoli e dei gruppi sociali, evitando di diventare « Stato assistenziale ».

Non sarebbe giusto concludere queste note di sintesi e di riflessione sullEnciclica senza menzionare l'alta e ferma condanna espressa nei confronti della società consumistica, emblema di un materialismo diffuso e crescente, e di cui si sottolineano le principali gravi patologie: dalla diffusione della droga all'alienazione alle varie forme di inquinamento ambientale e di distruzione della natura alla crisi di istituzioni portanti della società come « la famiglia fondata sul matrimonio ». « Non è sbagliato — dice l'Enciclica — desiderare di vivere meglio, ma è sbagliato lo stile di vita che si presume essere migliore, quando è orientato all'avere e non all'essere e vuole avere di più non per essere di più, ma per consumare l'esistenza in un godimento fine a se stesso ».

Come si è accennato all'inizio, è indubbio che la *Centesimus Annus* affronta organicamente tutti i grandi temi e problemi dell'uomo nell'era moderna e presenta soluzioni coerenti con i principi della Tradizione cristiana; è però difficile negare che il « sistema » proposto dall'Enciclica abbia una sua compatta forza ideologica che potrebbe (e dovrebbe) trovare comprensione e disponibilità anche in ampi strati del mondo laico, e comunque in molti uomini di buon senso e di « buona volontà ».

GAVINO MANCA

ANDREA DALLEDONNE, *S. Tommaso - Spinoza: il rischio della libertà*, Milano, 1990.

Quest'opera ci rivela come uno dei più grandi ingegni del pensiero moderno, attraverso una ferrea rigorizzazione e mediante un micidiale influsso gnostico, abbia portato alle estreme conseguenze e ad elevazione a sistema l'avventura del *cogito* cartesiano negando in tal modo la libertà e la dignità dell'uomo e l'autentica nozione di Dio; preparando così il terreno ed indicando la direzione in cui sarebbero sorti, nell'arco della storia, Liberalismo, Bolscevismo, Modernismo e Neo-modernismo. Attraverso l'analisi del pensiero di Spinoza — indipendentemente dalle soggettive intenzioni del filosofo — l'Autore, il prof. Andrea Dalledonne, ripercorre l'itinerario metafisico spinoziano che ha portato al dramma dell'ora presente.

La complessa realtà fisica e metafisica che ci circonda, ed in cui si inserisce l'umana avventura, è caratterizzata, secondo la filosofia perenne e l'autentica filosofia e *Weltanschauung* antiche, da tre distinte realtà: Dio, l'uomo ed il mondo. Il rapporto dell'uomo con Dio è dato dalla religione; il rapporto dell'uomo con il mondo è dato dal lavoro (per cui è l'uomo che nobilita il lavoro e non viceversa); il rapporto fra l'uomo e l'uomo è dato dalla forza intesa come virtù o fortezza. Dal peccato originale ad oggi la storia dell'umanità è caratterizzata da innumerevoli tentativi che, tesi a sfumare o ad annullare la suddetta reale distinzione fra Dio, l'uomo e il mondo, o cercano di deificare l'uomo o tendono a privare Dio dell'uno o dell'altro attributo, (ad esempio: trascendenza, spiritualità, personalità) che lo qualifica per la coscienza umana in modo indivisibile nella sua essenza. Tali tentativi, aventi tutti come denominatore comune la pretesa di conoscere ciò che soltanto Dio può conoscere — peccato di *gnosis*, GNOSTICISMO — hanno dato luogo, nel corso della storia, alle varie forme di panteismo, monismo, acosmismo, naturalismo, ecc.

La filosofia moderna ha costituito senza dubbio il più audace tentativo dello spirito umano che è l'autofondazione del pensiero in se stesso. Il pensiero, *il cogito*, che viene innalzato a forza creativa, si è eretto a principio primo ed ultimo da cui deve *scaturire* tutta la realtà. Non è l'essere quindi a fondare il pensiero, ma il pensiero a fondare l'essere. L'Autore, partendo dal *cogito* di Cartesio, delinea nitidamente, alla luce ed in contrapposizione al tomismo essenziale, lo sviluppo gnostico-panteistico del *cogito* portato e *rigorizzato* a sistema da Spinoza attraverso l'imposizione di un essenzialismo-immanentistico e di un monismo-deterministico totalizzanti e totalitari. Soprattutto tramite la meditazione dei principali testi di S. Tommaso e di Spinoza sulla verità e sulla libertà l'Autore ci consente un confronto critico-teoretico tra le due posizioni. Specialmente, perciò, da questi testi è dimostrata l'alternativa tra il tomismo essenziale e lo spinozismo in rapporto sia a Dio sia all'uomo. Infatti il tomismo, in quanto si fonda sul primato metafisico dello *esse ut actus*, difende la libertà autentica di Dio e dell'uomo. Invece lo spinozismo, in quanto essenzialista-immanentista, confonde il finito con l'Infinito e si risolve quindi nella negazione della vera libertà di entrambi.

Se è vero che fu Cartesio, agli inizi della filosofia moderna, a sconvolgere, invertendoli, i rapporti fra il *cogito* ed il *sum*, tra il pensiero e l'essere poiché il *cogito* divenne la fonte e la norma del *sum*, si può ragionevolmente ipotizzare che, senza l'oggettivo contributo del filosofo francese, Spinoza non avrebbe potuto « rigorizzare » il tremendo essenzialismo radicale del *cogito* nel senso più forte, col suo geometrico monismo gnostico-deterministico e preparare così la strada a Hegel, a Marx, a Sartre e quindi, in definitiva, — sia pure in linea mediata — al Liberalismo ed al Bolscevismo (pag. 181).

Dalla lettura dell'opera si può evincere, inoltre, come oggettivamente il panteismo immanentistico di Spinoza costituisca, sotto i principali aspetti etico-teoretici e religiosi della questione, l'ideologia più contraria al tomismo e, di conseguenza sul piano speculativo, ma originariamente prima sul piano spirituale, al Cristianesimo (pag. 111). Infatti sull'ateismo di Spinoza il giudizio affermativo dei contemporanei è stato ripreso concordemente dagli storici moderni del materialismo (Fr. A. Lange) e dell'ateismo (Fr. Mauthner) e dal traduttore (e editore) tedesco di Spinoza Karl Gebhardt. L'accusa più famosa di ateismo al pensiero di Spinoza è stata avanzata dal Jacobi nella controversia con Mendelssohn, specie nel *Beylage* che riassume in 44 proposizioni l'essenza dello spinozismo e avanza poi alcuni ap-

prezzamenti dottrinali di cui il primo è: *Spinosismus ist Atheismus* (*Werke*, IV, I, p. 216). L'argomento fondamentale di una « riduzione » del panteismo di Spinoza ad ateismo è dato dall'affermazione della « unicità della sostanza » (*Ethica*, parte 1ª, prop. 5) e della causa (*ibid.*, prop. 6) che s'identifica con Dio (*ibid.*, prop. 14) e dalla affermazione dell'« immanenza » della sostanza nei suoi attributi, la *cogitatio* e la *extensio* (*ibid.*, prop. 11, 18; *ibid.*, parte 5ª, prop. 30).

Perciò Spinoza può dire: *Deus sive natura...* e sostenere tuttavia l'impossibilità dell'ateismo: *Nemo potest Deum odio habere* (*ibid.*, parte 5ª, prop. 18). Perché nella « metafisica dell'identità » non vi può essere nessun contrasto.

Indubbiamente sarebbe erroneo mettere indiscriminatamente sullo stesso piano le diverse forme di panteismo non foss'altro perché quelle moderne sono per il loro « rigorizzato » gnosticismo senza confronti più scaltrite delle antiche. Ma non è erroneo focalizzare che in ogni indirizzo panteistico l'Assoluto non è mai veramente tale perché non può, assolutamente mai, fare a meno del finito, sia pure per distruggerlo; e il finito, da parte sua, non è mai veramente tale in quanto, per monistica esigenza del sistema, è sempre della stessa natura dell'Assoluto. Con caritatevole sapienza cristiana, quindi, è stato denunciato che secondo il panteismo immanentistico, assimilato senza riserve al neo-modernismo, la verità *è e non è* poiché si tratta del fatale processo di un continuo « farsi » in opposizione alla trascendenza dell'unico vero Essere (pag. 57).

La negazione della PARTECIPAZIONE di ogni *ens* all'*esse*, fondamento metafisico della CAUSALITA' TRASCENDENTALE, porta, coerentemente, alla negazione della DIPENDENZA CREATURALE degli spiriti da Dio (causare l'essere è creare) dalla quale deriva la DIGNITA' DELL'UOMO di cui la LIBERTA' DI SCELTA — affossata dal monismo-deterministico spinoziano — costituisce la difesa più alta nel conflitto degli eventi. Viene così perduto, una volta tolto l'Assoluto metafisico — attraverso l'identità spinoziana DIO NATURA SOSTANZA — il fondamento stesso della volontà libera e della « speranza » come volontà e realtà di trascendere per la salvezza eterna che rimanda alla profondità, altezza e larghezza del Mistero di Cristo.

Con ciò l'autore non ha voluto esprimere alcun giudizio sulla persona di Spinoza. Si è preferito insistere sulla coerenza dei principi etico-speculativi della dottrina tomistica e della teo-

ria spinoziana, le quali non si possono conciliare — si può dire con Dante — « per la contradizion che nol consente ».

In questo momento in cui il neo-gnosticismo (anche « cristiano ») è violentemente all'assalto (vedi: AA.VV., *Eutanasia del cattolicesimo?*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1990) l'opera del prof. Andrea Dalledonne costituisce un valido e sicuro strumento per quanti, laici e religiosi, vogliano chiarire i menzionati gravi problemi dell'ora presente onde poter orientare con cognizione, chiarezza e sicurezza il proprio cammino.

FRANCO PASCHINI

La Mariologia nella catechesi dei Padri (Età prenicena), a cura di S. FELICI, « Biblioteca di Scienze Religiose », 88, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1989, pp. 260, L. 30.000.

Questo volume comprende le varie relazioni tenute al Convegno di Studio e di Aggiornamento del « Pontificium Institutum Altioris Latinitatis » della Pontificia Università Salesiana di Roma il 18-19 marzo 1988.

Alla *Presentazione del Convegno* di S. Felici (pp. 9-12) ed alla *Prolusione* di P. Rossano (pp.13-16) seguono i singoli contributi che toccano importanti aspetti della mariologia, dai racconti evangelici (su cui trattano I. De La Potterie e M. Simonetti) ai testi apocrifi ed eresiologici (B. Amata, V. Grossi, e E. Peretto), a Ignazio (F. Bergamelli), a Giustino (M. Maritano), ad Ireneo (A. Orbe), a Tertulliano (E. Dal Covolo), ad Origene (F. Cocchini), alla iconologia (A. Quacquarelli e F. Bisconti), alla liturgia ed alla pietà popolare (A. M. Triacca e R. Iacoangeli).

Un secondo volume, di prossima pubblicazione, conterrà le relazioni riguardanti l'età postnicena e completerà così il panorama offerto dalla catechesi patristica sulla mariologia.

ALDO CERESA-GASTALDO

STUDI E TESTI PATRISTICI ITALIANI.

E. Dal Covolo, della Pontificia Università Salesiana di Roma, ha presentato nella rivista « Ricerche Teologiche », 1 (1990), pp. 207-219 una sintesi sui contributi italiani nel campo della letteratura cristiana antica: *CORONA PATRUM. Recenti e prossime pubblicazioni nel progresso delle ricerche patristiche italiane.*

Dal 1924, anno in cui fu istituita la prima cattedra specifica della materia presso l'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, ad oggi il progresso è stato molto notevole, se si considera che, a parte le cattedre presenti nelle Facoltà Teologiche, le Università Statali italiane contano attualmente diciassette professori ordinari e dodici professori associati di Letteratura Cristiana Antica, come risulta dagli ultimi elenchi del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica.

Su iniziativa della Congregazione Salesiana la Società Editrice Internazionale di Torino dopo i sedici volumi della *Series Graeca* ed i tredici della *Series Latina* della *Corona Patrum Salesiana*, comparsi dal 1934, ha ripreso nel 1975 la pubblicazione di una nuova serie, intitolata *Corona Patrum*. di cui sono già usciti dodici volumi comprendenti testi patristici latini e greci, con originale a fronte, ed orientali, in sola traduzione, ed è annunciata la pubblicazione di altri tre volumi.

Accanto alla *Corona Patrum*, dedicata esclusivamente ai testi, la S.E.I. ha curato altre due collane: la *Traditio Christiana*, che presenta antologie riguardanti singoli temi o argomenti patristici, e gli *Strumenti*, consistenti soprattutto in sintetiche introduzioni agli scrittori cristiani.

Rinviando per maggiori informazioni alla citata presentazione di E. Dal Covolo, mi pare utile segnalare le ultime pubblicazioni della seconda e terza collana, comparse nel 1990.

Come quarto volume della *Traditio Christiana* G. Ramella ha tradotto Ch. Munier, *Matrimonio e verginità nella chiesa antica* (apparso nelle Edizioni P. Lang di Berna col titolo: *Mariage et virginité dans l'église ancienne - I/III siècles*), comprendente fonti neotestamentarie, apocrife e patristiche riguardanti il celibato e il matrimonio ed ordinate cronologicamente dall'età apostolica al concilio di Nicea.

Come quinto volume della stessa collana G. Toso ha tradotto H. Merkel, *La pluralità dei Vangeli* (pubblicato dalla stessa editrice svizzera col titolo: *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der alten Kirche)*, che illustra i complessi problemi concernenti la storia e l'interpretazione dei Vangeli da Papia ad Agostino.

Della collana *Strumenti* è uscito finora, a cura di E. Dal Covolo e M. Maritano, il primo volume dell'*Introduzione ai Padri della Chiesa,* rielaborazione dell'analogo manuale di G. Bosio, comparso in seconda edizione nel 1965-69: esso riguarda il I e II secolo (i padri apostolici e gli apologisti greci) e, rispetto all'opera precedente, è arricchito di una selezione bibliografica generale, di una bibliografia specifica sui singoli autori, di una nuova traduzione dei testi e di un aggiornamento delle questioni e degli scrittori precedentemente omessi; al primo volume seguiranno altri quattro per il periodo III-VI secolo ed un volume conclusivo.

A integrazione della rassegna di E. Dal Covolo, limitata essenzialmente alle pubblicazioni della S.E.I., e come ulteriore conferma dello sviluppo degli studi patristici italiani, sono da segnalare pure altre importanti pubblicazioni recentemente comparse.

La prima è costituita dalla *Bibliotheca Patristica,* curata dall'Editore Nardini di Firenze e diretta da M. Naldini e M. Simonetti, che ha pubblicato sinora diciassette volumi di testi greci, latini e medievali, con traduzione italiana e commento.

Un'altra iniziativa è dovuta alla Editrice Città Nuova di Roma, che presenta diverse serie di carattere specifico e generale: la *Collana di Testi Patristici,* diretta da A. Quacquarelli dell'Università di Roma, ha già pubblicato la sola traduzione italiana con note di oltre novanta testi patristici greci, latini, orientali e medievali; dell'*Opera omnia di S. Agostino,* con testo a fronte, sono sinora comparsi oltre trenta volumi, come pure oltre venti dell'analoga serie dell'*Opera omnia di S. Ambrogio;* di grande importanza sono inoltre i *Complementi interdisciplinari di patrologia* curati da singoli specialisti e pubblicati nel 1989 da A. Quacquarelli.

Sono pure numerose le traduzioni di testi patristici curate dalle Edizioni Paoline, tra cui le *Letture cristiane del primo millennio* figurano tra le più recenti. Così anche altre case editrici come Mondadori, Garzanti, Rizzoli, l'Ed. Messaggero di Padova, per citarne soltanto alcune, inseriscono spesso nelle loro collane testi patristici di varie epoche, tradotti e commentati.

E' ovvio che il valore non solo dell'edizione di un testo ma pure della sua versione è determinato dalla competenza scientifica dei singoli studiosi, ma in complesso non ci si può che rallegrare di questa intensa attività editoriale, che estende ad un pubblico sempre più vasto la conoscenza degli antichi scrittori cristiani mediante i testi che rappresentano sempre il primo ed indispensabile strumento per la comprensione storica del loro pensiero.

ALDO CERESA-GASTALDO

PIERA BRUNO, *Petits Riens*, ECIG, Genova 1990, pag. 92; prefazione di *Graziella Corsinovi*.

Quella di Piera Bruno è una poesia pressoché indefinibile.

Già il titolo della raccolta, *Petits Riens*, indicativo di una poetica del momento, di una elegia quotidiana, ci porta fuori strada. Perché l'Autrice è sì fedele a questo impegno, ma lo svolge con una intensità di contenuti e un impasto linguistico che non cerca consensi, sebbene avvinca e aggredisca. Non sorprenda che a motivare la silloge sia stato un fatto fortemente traumatico: la morte del padre in seguito a un incidente. Il dolore, tramite una vita diversa, ha lavorato dentro la Bruno sul versante della poesia: « la poesia al posto della vita » (E. Gioanola).

In questo « diario di nove giorni » — tanto è durata l'agonia del padre — l'Autrice instaura un dialogo che, pur delineando delicati interni domestici — « Le nostre sere d'inverno » —, o improvvise discordie piene d'amore, — *Jungfrau-joch* —, trascende il dolore privato e tende alla ricerca di un *altrove*, ad una meditazione sul *dopo*, al succedersi di domande inquietanti e troppo forti per una risposta immediata. Così i *Petits Riens*, che lei rivisita giorno per giorno, si confrontano continuamente con il *grande nulla* o meglio — come dice G. Corsinovi nella sua stupenda prefazione al volume — con la « gran luce ».

La figura del padre, che domina il passato dell'Autrice con la sua vita trasparente e con i suoi imperativi morali, resta per lei una costante educazione alla vita, un monito a interrogarsi sulla storia e sul costume contemporaneo, quasi — sono parole sue — « un'insegna da tramandare ». E a questo punto vien fatto di chiederci se il titolo di una lirica, *Oui, c'est nous qui faisons vivre et qui faisons mourir*, non riassuma il senso segreto di questa silloge, non tradisca, al di là di una fede vissuta, il sospetto che la nostra sopravvivenza sia affidata anche al ricordo di chi ci ama. Resta il fatto che la pienezza espressiva l'Autrice la raggiunge quando abbassa il registro del canto: e questo avviene quasi sempre nelle poesie colloquiali, in cui resta intatto lo smalto, il vocabolario è pur sempre singolare e compatto, ma il discorso si fa più affabile nella sua persi-

stente maliconia e l'ironia, sopraffatta dagli affetti, si trasforma in sorriso. Basti pensare a *Anche se un po' barocco, Fellini ...*

Ecco allora che il titolo si presenta come un atto di umiltà per nascondere il timbro alto di questo discorso poetico.

MINNIE ALZONA

UNA NUOVA RIVISTA BIBLICA

L'« Editrice Elle Di Ci » di Leumann (Torino) ha iniziato nel 1990 la pubblicazione di una nuova rivista biblica, *Il mondo della Bibbia,* nn. 1-5, che, pur essendo la traduzione dell'omonima rivista francese, *Le monde de la Bible,* giunta ormai a più di sessanta numeri, si rivela di estremo interesse per il pubblico italiano.

Diretta da Gianantonio Borgonovo, Professore di Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, essa presenta già negli stessi titoli l'importanza delle singole trattazioni: *Roma: ebrei e cristiani agli inizi della chiesa* (n. 1); *I primi pellegrini. La scoperta della mappa di Madaba* (n. 2); *Il vangelo di Giovanni: parola ancorata alla storia* (n. 3); *L'enigma di Arad: un santuario di YHWH fuori di Gerusalemme* (n. 4); *Il monte degli Ulivi: dalle tenebre dell'agonia alla gloria dell'ascensione* (n. 5).

Ch. Perrot, A. Paul, É. Cothenet, P. Maraval, M. Piccirillo, É. Puech, Fr. Manns sono soltanto alcuni dei numerosi collaboratori che illustrano con competenza, anche alla luce delle nuove scoperte, i vari e complessi aspetti del mondo biblico, dall'archeologia alla storia e dalla letteratura all'arte, con l'aiuto di una ricca documentazione fotografica. Al termine di ogni fascicolo una succinta *Vetrina Libri,* a cura di G. Borgonovo, passa in rassegna recenti pubblicazioni in lingua italiana, che approfondiscono i temi più significativi delle ricerche bibliche.

La nuova rivista proseguirà con la traduzione di altri numeri dell'omonima rivista francese e riscuoterà certo il meritato successo ed il grato apprezzamento di quanti si dedicano con fede e passione alla continua riscoperta della «parola di Dio».

ALDO CERESA-GASTALDO

STUDI PER IL BICENTENARIO DELLA MORTE DI S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI.

In occasione del bicentenario della morte di S. Alfonso Maria de Liguori, il celebre Dottore della Chiesa e fondatore della Congregazione del SS. Redentore, nato il 26 settembre 1696 e deceduto il 1° agosto 1787, la « Accademia Alfonsiana », Istituto Superiore di Teologia Morale della Pontificia Università Lateranense, ha pubblicato un ampio volume di *Studia et subsidia de vita et operibus S. Alfonsi Mariae de Ligorio* nella « Bibliotheca Historica Congregationis SS.mi Redemptoris », vol. XIII, Roma, 1990.

La prima parte (pp. 11-148), curata da F. Ferrero, illustra le varie manifestazioni svoltesi per il bicentenario e riporta i numerosi documenti pontifici, vescovili e redentoristi usciti per questa celebrazione.

La seconda parte (pp. 149-543), a cui hanno collaborato O. Weiss, G. Orlandi, H. Arboleda Valencia S.J. Boland, e F. Ferrero, si occupa delle fonti e degli studi concernenti la vita, l'opera, la corrispondenza ed i manoscritti di S. Alfonso.

La terza parte (pp. 545-647), a cura di F. Ferrero e O. Weiss, riguarda la bibliografia alfonsiana, in particolare quella compresa tra il 1978 e il 1988.

Dal vasto materiale a disposizione risulta ancora una volta confermata l'importanza di S. Alfonso sia come maestro di teologia morale e ascetica (basti ricordare tra le sue opere principali, più volte ristampate, la *Theologia moralis*, uscita in prima edizione nel 1748; *Le glorie di Maria*, del 1750; *La pratica di amare Gesù Cristo*, del 1769) sia come sacerdote, vescovo e fondatore della Congregazione del SS. Redentore, comprendente attualmente oltre seimilaquattrocento membri e diffusa in tutto il mondo (cfr. in merito la breve sintesi di S. Raponi, *I Redentoristi oggi e domani. Nel 250° di fondazione*, Verona, 1982).

Tra le più recenti biografie è da segnalare quella di Th. Rey-Mermet, *Alfonso de Liguori. Un uomo per i senza speranza*, Ed. Città Nuova, Roma, 1987, traduzione dell'omonima opera francese a cura di S. Fiore, che tiene sempre presente quella più ampia dello stesso autore, *Le Saint du siècle des Lumières. Alfonse de Liguori*, Parigi, II[a] ed., 1987.

ALDO CERESA-GASTALDO

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*; Genova 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? È il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

DISCUTIBILE L'INDISCUSSO PASSAVANT?!

Non che voglia sminuirne il valore o intaccarne il prestigio: agli *amateurs* del secolo scorso in genere potevano mancare le tecniche e certi strumenti, ma non l'intelligenza e la sagacia.

Mi si chiede perché non ho citato J.D. PASSAVANT, *Le Peintre-Graveur*, 6 voll., Leipzig 1860-1864, nel mio *Il più antico santorale silografico datato (1414)*.

Lo dico subito: perché l'indiscusso Passavant probabilmente è discutibile; almeno per quanto concerne il mio caso.

E come ho offerto tre mesi fa la mia lettura grafica e paleografica e la mia ricostruzione storica del *Di Heiligen der Landshaft Passel 1414*, così ora offro alla riflessione dei Lettori la descrizione, il commento e le conclusioni al riguardo di J.D. Passavant, aggiungendo alcune mie osservazioni.

Ecco cosa scriveva J.D. Passavant nel 1860 (I, pagg. 186-187):

> On a fabriqué à Munich plusieurs gravures sur bois d'une exécution assez raide dans le goût du XV^e^ siècle, mais qui sont de date récente. On prétend que les bois en ont été trouvés ensevelis sous la poussière d'un grenier avec une grande quantité d'épreuves sur un papier qui parait être plus ou moins ancien. Nous en donnons ici une description pour mettre les amateurs en garde contre cette tromperie et afin qu'ils n'en soient pas la dupe.
>
> Ce sont d'abord deux cahiers à gravures sur bois, d'environ 13 pouces de hauteur sur 7 p. de largeur, re-

présentant les Saints de la contrée de Bâle, première et, soit disant, seconde édition. La première édition à 7 feuilles a pour titre:

Di / Heiligen / der / Landshaft / Passel / 141.4.

Les initiales sont imprimées en rouge, les autres d'une teinte noirâtre ainsi qu'un rinceau à dix feuilles qui entoure le titre. 2. St. George debout tuant le dragon sous ses pieds. 3. St. Hilaire debout tenant une banderole avec son nom imprimé en rouge. La marque *d* se trouve en haut à la droite. Les jambes de cette figure sont d'un dessin très-plein et tout-à-fait moderne. 4. Un Saint en armure se dirige vers la gauche. De la main droite il tient une croix noire et de la gauche un globe surmonté d'une croix. A droite en haut se trouve une marque ressemblant à un *h*, percé d'un clou et imprimé en rouge. 5. Un Saint debout tourné vers la droite et tenant, dans une attitude pensive, la main gauche à son menton. Cette figure est prise d'une composition d'Overbeck représentant Jésus à l'âge de douze ans qui dispute dans le temple avec les docteurs de la loi. A droite en haut se trouve une marque ressemblant à un *a* avec un rinceau d'ornement imprimé en rouge. 6. Un roi, vu de face, tenant devant lui une banderole noire. A droite en haut la lettre *p*, percée d'une barre et imprimée en rouge. 7. Un homme à barbe, vu presque de dos, avec la tête penchée et couverte d'une calotte. Il est tourné vers la gauche et parait contempler un modèle de tour posé à terre. Cette figure est également imitée d'Overbeck. A droite en haut se trouve une marque ressemblant à un *u* avec un petit drapeau qui contient une inscription. 8. Quelque fois on trouve jointe à ces feuilles une vue de Bâle avec l'inscription: *Passel* 4141 (1414 à rebours), mais ne ressemblant en rien à cette ville. II. 4 p. L. 10 p. 9 l.

Une autre édition des Saints de la contrée de Bâle de 8 feuilles avec le titre ne contient de l'édition précédente que le St. George No. 2, la vue de Bâle No. 8, et une copie en contrepartie du No. 4 représentant un Saint en armure qui tient une croix. La lettre *h* est imprimée en noir. Le titre est à peu près le même que celui que nous avons déjà indiqué, seulement le millésime est disposé comme suit: 14. l'4, et la bordure ou le rinceau qui l'entoure est orné de quatre feuilles de chaque côté,

tandis que dans la soit disant première édition il n'y en a que trois du côté droit. Les initiales sont également imprimées en rouge. Les autres figures de cette édition sont les suivantes: 9. Un Saint debout en armure est vu de face et tient de la main droite une lance avec un petit drapeau contenant une marque semblable à une lettre, et de la main gauche il s'appuie sur un écusson. En haut à droite un *a* percé d'une flèche. 10. Un Saint debout en armure qui tourne la tête vers la droite et appuie sa main gauche sur une hache d'armes. En haut à la droite une marque ressemblant à un *A* percé d'un rinceau. 11. Un jeune homme vu de face qui tient de la main gauche un drapeau avec la lettre *M*, imprimée en rouge. Le dessin des jambes de cette figure a cette même ampleur moderne de dessin que nous avons déjà remarquée dans le No. 3 de la première édition. 12. Un Saint couvert d'un large manteau, vu de face et tenant un rosaire des deux mains. En haut aux côtés de la tête se trouvent les lettres *G* et *H* (?) imprimées d'un noir foncé. Très-mauvaise planche. 13. Un jeune Saint en armure, la tête couverte d'un bonnet ducal. Il s'avance vers la droite tenant de la main droite une branche de lis et de la gauche une épée renversée. En haut à droite une marque comme un *C* percé d'un rinceau imprimé en rouge.

È chiaro che le due edizioni di *Di Heiligen...* segnalate dal Passavant appartengono al genere del mio *Il più antico...*

Ma quanto dice il Passavant è definitivo o, per lo meno, soddisfacente?

Rivediamolo, capoverso per capoverso. Egli dice:

— « le silografie sono state fabbricate a Monaco ... »: *in base a quali argomenti sceglie questa località? e quando sarebbero state fabbricate?*

— « da legni incisi in maniera *assez raide*, rigida, e nel gusto del XV secolo, i quali (legni) sono di data recente »: *a parte l'« assez raide », qual è la data « recente » di tali legni?*

— « si proclama che questi legni sono stati trovati sepolti dalla polvere d'un granaio ... »: *trovati da chi, quando e dove?*

— « con una grande quantità di prove su carta che sembra essere più o meno antica »: *più o meno antica?! l'ha esaminata, la carta, il Passavant? ha visto vergellature, controllato filigrane (anche se il Briquet è posteriore), rinvenuto parole e frasi manoscritte e paleograficamente databili ?*

— « due quaderni di incisioni, appartenenti a due edizioni dei Santi della provincia di Bâle »: *per il Passavant « Passel » è senz'altro « Basel » o « Bâle », Basilea; ma filologicamente è esatta questa identificazione se più avanti, a commento dell'incisione n. 8 che talvolta compare alla fine del quaderno della prima edizione, egli stesso è costretto ad ammettere che tale veduta di « Passel » non assomiglia « en rien à cette ville » (di Basilea)?*

— « il quaderno della prima edizione ha 7 fogli, con 7 e solo talvolta 8 incisioni »: *allora il quaderno è un terno più un mezzo foglio, una pagina staccata, o è un quaterno con l'ultima pagina bianca e solo talvolta segnata dall'incisione di Basilea ?*

— « le incisioni si succedono in questo ordine, nella prima edizione: il titolo; 2 S. Giorgio; 3 S. Ilario; 4 Un santo con armatura, croce e globo crociato; 5 Un santo che si stringe il mento con la mano; 6 Un re con una *banderole* nera; 7 Un uomo barbuto girato verso sinistra e contemplante una torre collocata in terra, con un *drapeau* arricchito da un'iscrizione; (talvolta; 8 Veduta di Basilea): *nel mio « Il più antico ... » la successione è la seguente: 1 titolo, 2 San Luigi IX, 3 Santo fondatore o protettore di chiesa, 4 San Giorgio, 5 Santo in calzamaglia, 6 Vergine Regina col Bambino, 7 Santo filosofo, 8 Santo profeta-re.* Ancora: il n. 3 per il Passavant *(5 mio)* è S. Ilario « St. Hilaire »: *ma in quale lingua, se il titolo generale è in tedesco?..., comunque io al massimo leggo « Hilarie »*; il n. 5 del Passavant *(7 mio)* sarebbe tratto dalla « Disputa coi dottori nel tempio » dell'Overbeck (Friedrich) appartenente al gruppo romano dei « Nazareni » del secolo scorso; *non lo posso negare, anche perché non ho potuto controllare « La disputa dell'Overbeck », (ho controllato dell'Overbeck « L'entrata in Gerusalemme » e « Cristo e S. Veronica », in* KEITH ANDREWS, *I Mareni,* Milano 1967, pp. 77 e 94, *trovandovi qualche generica analogia di panneggio; non ho trovato niente di analogo in* DEOCLECIO REDIG DE CAMPOS, *Opere inedite di G.F. Overbeck, in « Roma »,* in *Illustrazione Vaticana,* 1932 (III), n. 20, pp. 1011-1015); *ma ritengo che rimangano ancora da spiegare l'aureola e il libro; inoltre l'« a » in rosso a destra per me è una « A ». La novità del mio « Il più antico ... » è la presenza della « Vergine*

Regina col Bambino », *assente anche dalla seconda edizione del Passavant.*

— « la seconda edizione è di 8 fogli » ma « di 9 incisioni »: essa ha 4 incisioni della prima edizione (il titolo, S. Giorgio, la veduta di Basilea e *en contrepartie* il « Santo con armatura, croce e globo ») più cinque incisioni nuove, dal n. 9 al n. 13. « *En contrepartie* » *vuol dire sul* v. *o* « *specularmente* »*? Comunque, se i fogli sono 8 e le incisioni 9, o è stata aggiunta una pagina al quaterno o un'incisione è presente su un* v.

— « nella seconda edizione la data è disposta diversamente »: *cioè ci sarebbe qualche puntino tra una cifra e l'altra;* e la cornice del titolo, invece che 3 foglie sul lato destro, ne ha 4 su ogni lato.

A mio parere, quindi, non sono pochi gli interrogativi che pone la descrizione del Passavant. A questi aggiungo, in parte ripetendomi, l'assenza nel Passavant di qualsiasi richiamo a vergellature e a filigrane, di fronte alla presenza, nel mio *Il più antico ...*, di 14 vergellature per foglio, della filigrana del *cervo rampante* di cui possiamo trovare analogie in varie parti d'Europa tra la metà del sec. XIV e la fine del sec. XVI, di una cartulazione romana manoscritta inequivocabilmente del sec. XV, di una frase, sempre manoscritta, parzialmente illeggibile anche alla lampada di Wood ma anch'essa inequivocabilmente del '400, corredata per di più dell'espressione *lapidum marmorum*, che pone altri problemi.

Bisognerebbe che, come ho fatto io, si pubblicassero nella maniera più completa possibile, con riproduzioni, non solo con descrizioni e con analisi di vario genere, i due quaderni dei *Di / Heiligen / der / Landshaft / Passel / 1414* segnalati da J.D. Passavant, per procedere ad un confronto completo e risolutivo. Ma dove sono i quaderni silografici descritti dal Passavant?

ALBERTO BOLDORINI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C.c.p. 25662164

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*; 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« È una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. IL NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ABBONAMENTI

Italia	L. 25.000
Estero	L. 35.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 7.000